

*Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson*  
*Biblioteca di Filosofia*

Saggi, n. 9



Luca Bertolino

*Il nulla e la filosofia*

Idealismo critico e esperienza religiosa  
in Franz Rosenzweig

Trauben

© Luca Bertolino

© Trauben edizioni 2005, 2<sup>a</sup> ed. riveduta 2011

via Plana, 1 – 10123 Torino

ISBN 9788866980186

## INDICE

<i>Avvertenza</i>	7
<i>INTRODUZIONE</i>	11
<i>Capitolo I – FILOSOFIA DEL NULLA</i>	
1. <i>Reductio ad absurdum</i> della «vecchia filosofia»	17
a) « <i>In philosophos!</i> »	19
b) Decostruzione della «filosofia del Tutto»	39
c) <i>Nihil positivum vs nihil negativum</i>	67
2. Il nulla come «concetto metodico ausiliario»	76
a) Nulla particolare vs nulla universale	79
b) Nulla particolare e differenziale matematico	86
c) Nulla particolare: valenza gnoseologica	93
d) Nulla particolare: valenza ontologica	109
3. Riabilitazione della «vecchia filosofia»	115
a) Dal nulla al qualcosa	116
b) Figure del paganesimo	122
c) Gnoseologia negativa e meontologia	136
<i>Capitolo II – CREATIO EX NIHILO</i>	
1. Creazione-rivelazione-redenzione	145
2. Creazione	151
a) Creatore e creatura	155
b) <i>Umkehr, Umkehrung, Verkehrung</i>	159
3. Creazione dal nulla	182
a) Logica della creazione vs logica idealistica	183
b) <i>Tzimtzum</i>	192
4. <i>Genesi 1</i>	208
5. Ermeneutica dell'esperienza religiosa	216

*Capitolo III – FIGURE DEL NULLA*

1. La morte come nulla esistenziale	227
a) Filosofare nella paura della morte	232
b) La morte e la nascita del ‘sé’ meta-etico	243
c) «“Molto” buona» è la morte	248
d) «Forte come la morte è l’amore»	251
2. Parlare filosoficamente della morte	256

*CONCLUSIONI*

1. Il nulla	263
2. La filosofia	270

*Bibliografia* 277

Opere di Franz Rosenzweig	277
Traduzioni italiane delle opere di Franz Rosenzweig	278
Saggi su Franz Rosenzweig	279

*Indice dei nomi* 299

## Avvertenza

Segnalo l'elenco delle sigle usate per indicare le opere di Franz Rosenzweig e le relative traduzioni italiane di cui mi sono avvalso.

- GS *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, edizione critica divisa in quattro sezioni.
- I *Briefe und Tagebücher*, 2 Bde., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag 1979.
- 1 Bd. 1, 1900-1918.
- 2 Bd. 2, 1918-1929.
- II *Der Stern der Erlösung*, Einführung von R. Mayer, Martinus Nijhoff, Haag 1976<sup>4</sup>; tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, 1986<sup>2</sup>, ristampa 1996.
- III *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. und A. Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984. I saggi di questa raccolta saranno citati la prima volta con le indicazioni della prima edizione o della redazione inedita.
- IV *Sprachdenken*, 2 Bde.
- 1 Bd. 1, *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen*, hrsg. von R. N. Rosenzweig, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster 1983.
- 2 Bd. 2, *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, hrsg. von R. Bat-Adam, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984.
- HS *Hegel und der Staat*, 2 Bde., Oldenbourg, München/Berlin 1920.
- I Bd. I, *Lebensstationen (1770-1806)*.
- II Bd. II, *Weltepochen (1806-1831)*.
- Neudruck der Ausgabe 1920, Scientia Verlag, Aalen 1962; tr. it. di A. L. Künkler Giavotto (libro I) e R. Curino Cerrato (libro II), a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976.

- BM* *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. und eingeleitet von N. N. Glatzer, Joseph Melzer, Düsseldorf 1964; Jüdischer Verlag Athenäum, Königstein/Ts. 1984; tr. it. a cura di G. Bonola, Reverdito Editore, Trento 1987.
- GB* *Die "Gritli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huussy*, hrsg. von I. Rühle und R. Mayer, mit einem Vorwort von R. Rosenzweig, BILAM Verlag, Tübingen 2002.
- S* *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. di G. Bonola e G. Benvenuti, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991.
- RR* F. ROSENZWEIG – E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992.
- EBfv* *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, tr. it. di S. Franchini, a cura di G. Sola, Giuntina, Firenze 2000.
- HC* *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, tr. it. a cura di R. Bertoldi, Diabasis, Reggio Emilia 2003.
- G* *Il grido*, tr. it. a cura di F. P. Ciglia, Morcelliana, Brescia 2003.

*«Und deshalb dürfen wir so gut wie Faust hoffen, in diesem Nichts [...] das All, das wir zerstückeln mußten, wiederzufinden. "Versinke denn! ich könnt' auch sagen: steige!"»*

(F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, GS II, p. 24)



## INTRODUZIONE

L'ipotesi di ricerca che ha guidato il presente lavoro vuole essere, a un tempo, puntuale e di più vasti orizzonti: avvalersi del concetto di nulla quale chiave di lettura per interpretare l'*opus maius* di Franz Rosenzweig (1886-1929), *La stella della redenzione* (1921), e più in generale la sua proposta teoretica. Assumo come pienamente legittimo, all'evidenza, il tentativo di accostare il pensiero di un autore da diverse angolazioni ermeneutiche, sempre che esse risultino feconde quanto a "reazioni" prodotte. L'enunciazione della prospettiva assunta necessita però di una precisazione preliminare. Rosenzweig, che potrebbe essere considerato un *one-book writer* – il libro è appunto *La stella della redenzione* –, ha infatti consapevolmente tentato di fornire nella propria opera un modello di pensiero che si propone come alternativo, come «nuovo» rispetto all'impostazione filosofica tradizionale, che trovava ai suoi occhi piena realizzazione nella filosofia idealistica e in particolare in Hegel. Occorre allora chiarire in che modo sia possibile analizzare *La stella della redenzione* impiegando come "reagente" e chiave interpretativa un concetto così specificamente filosofico e al contempo tradizionale quale è quello di nulla. Una risposta a questo interrogativo sembra suggerita dallo stesso Autore, che nel *Nuovo pensiero. Alcune note supplementari a «La stella della redenzione»* (1925) scrive: «il difficile, ad esempio il concetto del nulla, dei "nulla", che qui [nella *Parte Prima* della *Stella della redenzione*] pare sia soltanto un concetto metodico ausiliario, svela la sua importanza e il suo significato contenutistico solo nella concisa sezione conclusiva del volume e rivela il suo senso ultimo non prima del libro finale dell'opera. Quanto c'è qui non è altro che una *reductio ad absurdum* e contemporaneamente una riabilitazione

della vecchia filosofia» (GS III, pp. 142 s.; S, p. 261). Ho pertanto inteso seguire la suggestione ermeneutica di questa affermazione, analizzando i luoghi, le accezioni e le valenze diverse con cui il nulla si presenta nelle pagine della *Stella della redenzione*. Ho inoltre provato a evidenziare come ogni significato attribuito da Rosenzweig al nulla sia riconducibile, di volta in volta, a un differente modo di intendere la filosofia.

Alla scansione tripartita dell'opera di Rosenzweig corrisponde la divisione in tre capitoli del presente libro. Nel primo capitolo si sofferma l'attenzione sulla *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, l'unica in cui il concetto di nulla è effettivamente tematizzato e affrontato filosoficamente. Di esso si mostra la centralità nella nullificazione della totalità hegeliana, nella misura in cui si contrappone, come *nihil positivum* che si annuncia aporeticamente nell'esperienza della morte, al *nihil negativum* della filosofia idealistica, vuoto *ens rationis*. Oltre che per questa dimensione *destruens*, però, la *Parte Prima* della *Stella della redenzione* si caratterizza anche per il tentativo *construens* con cui Rosenzweig, assumendo il nulla come «concetto metodico ausiliario», perviene alla definizione di tre elementi in sé e per sé conclusi e non riconducibili l'uno all'altro: Dio meta-fisico, mondo meta-logico e uomo meta-etico. Proprio l'assunzione del nulla come strumento operativo per muovere verso il qualcosa del sapere segnala la possibilità di riabilitare la vecchia filosofia, tanto come gnoseologia negativa quanto come meontologia, se pure con opportune rivisitazioni del significato di tale termine. Viene così a delinearsi una filosofia che fa del nulla il proprio oggetto e anche il proprio metodo – una filosofia del nulla, si avrà modo di definirla –, in forza della quale Dio, il mondo e l'uomo si configurano come fattualità del pensiero, ma non ancora come realtà effettivamente esistenti.

Nel secondo capitolo viene preso in esame il concetto di *creatio ex nihilo*. Pur nella sua specificità, il tema della creazione risulta anzitutto essere indissolubilmente collocato all'interno del plesso creazione-rivelazione-redenzione nel quale accadono, secondo Rosenzweig, le relazioni tra le realtà effettive di Dio, del mondo e dell'uomo. Soffermarsi sul concetto di creazione dal nulla permette poi di cogliere

l'ennesima opposizione di Rosenzweig alla tradizione filosofica, opposizione che in questo caso si connota, da un lato, come confutazione della logica idealistica, articolata nei concetti di emanazione e di produzione, e, dall'altro lato, come proposta di una logica alternativa, appunto quella della creazione dal nulla. Particolare attenzione, in tal senso, è dedicata all'esame di un possibile nesso tra il concetto di *creatio ex nihilo* avanzato da Rosenzweig e quello cabbalistico di *tzimtzum*. Infine, aspetto particolarmente rilevante per le implicazioni che comporta in merito alla comprensione del «nuovo pensiero», la creazione segnala la necessità per la filosofia di introdurre nuove categorie concettuali, di avvalersi di un nuovo linguaggio, di assumere una nuova forma del pensare.

Il tema fondamentale che domina il terzo capitolo è quello della morte, intesa come nulla esistenziale. Questo tema, che appare già nella *Parte Prima* e nella *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, trova infatti la propria conclusione soltanto nella *Parte Terza*, segnalando una precisa traiettoria esistenziale e filosofica, la quale intende condurre il lettore dell'opera di Rosenzweig «dalla morte» «verso la vita». La paura della morte come inizio del filosofare, la morte come nascita del sé, la morte quale profezia nella creazione del miracolo della rivelazione, la vittoria dell'amore di Dio sulla morte e il suo trionfo su di essa nella verità sono infatti tutti aspetti di un unico tema che si dipana nelle pagine della *Stella della redenzione* e che segnala la necessità, per la filosofia, di confrontarsi seriamente con esso.

Alla luce dei diversi significati con cui il concetto di nulla si presenta nella *Stella della redenzione*, nonché delle relazioni che intercorrono tra le differenti accezioni evidenziate e altrettanti statuti della filosofia, mi sembra emergere una lettura di Rosenzweig come autore che propugna sì un nuovo pensiero, caratterizzato da categorie alternative a quelle onnicomprensive proprie dell'idealismo, ma che rimane per certi versi ancora legato al pensiero tradizionale, al punto da rivalutarlo positivamente come filosofia del nulla.

La compresenza in Rosenzweig di vecchia e nuova filosofia, del resto, è provata anche dall'influsso esercitato sul suo pensiero rispettivamente da Cohen e da Schelling. Ho inteso rintracciare, in tal sen-

so, le ascendenze coheniane e schellinghiane del concetto di nulla usato da Rosenzweig, mostrandone di volta in volta affinità e differenze. Anche la possibile collocazione di Rosenzweig all'interno della filosofia dell'esistenza è stata tenuta presente, ma in qualche misura mitigata in nome di un accoglimento più filosofico e meno esistenziale del concetto di nulla.

La stesura di questo saggio, infatti, ha comportato inevitabilmente l'assunzione di una prospettiva filosofica. Ho cercato di richiamarmi costantemente alla filosofia critica, che parte rilevante ha avuto nel corso dei miei studi e la cui concezione mi ha suggestivamente stimolato nell'affrontare i problemi filosofici. Ha osservato Andrea Poma: «la razionalità della filosofia è certamente una convinzione essenziale e irrinunciabile del criticismo [...]. Il criticismo può forse essere motivo di attenzione e di ispirazione per una riproposizione dei diritti e dei doveri della ragione in filosofia e, in generale, nell'interpretazione della realtà [...]. Con la sua strenua difesa della ragione, esercitata nell'ambito di "limiti" e, d'altra parte, fondata nella sua "purezza", il criticismo si differenzia, anzi si oppone, sia rispetto alla concezione della ragione totalizzante sia rispetto a quella della ragione strumentale, ma si oppone con ancora maggior vigore ad ogni tipo di irrazionalismo» (A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, p. 5). In altre parole, il discorso filosofico, se vuole essere davvero dialogico, non deve mai rinunciare ai caratteri di universalità e verificabilità che gli sono peculiari: deve, cioè, dare sempre ragione di sé, rendere sempre conto dei propri concetti (λόγον δίδοναι). Questa precomprensione ermeneutica spiega la precisa scelta di intendere *La stella della redenzione* come opera essenzialmente filosofica e di soffermare l'attenzione, nell'esame di essa, soprattutto sulla *Parte Prima*, l'unica che a giudizio dello stesso Autore presenta uno stile chiaramente scientifico. Similmente, anche la lettura degli altri scritti di Rosenzweig, che pure ha riguardato i diari e l'epistolario nonché i lavori di traduzione, si è focalizzata sui testi specificamente filosofici.

Un'ultima considerazione, per concludere. Nel *Nuovo pensiero* Rosenzweig dichiara come lo scrivere sia diverso dal pensare: «nel pensiero un impulso solo produce realmente mille collegamenti, nel-

lo scrivere questi mille collegamenti devono essere delicatamente e accuratamente infilati nello spago di mille righe» (*GS* III, p. 142; *S*, p. 260). Ne consegue che non solo per un autore è difficile parlare dei propri libri, dal momento che non è in una posizione così diversa da quella di ogni lettore, ma che anzi «chiunque altro, anche solo perché è un altro, potrà sempre tentare, secondo l'audace motto di Kant (che a ben vedere non è poi così audace) “di capire Platone meglio di quanto Platone non abbia compreso se stesso”. Non vorrei togliere questa speranza a nessuno dei miei lettori» (*ibi*, p. 160; *S*, p. 281). All'autore della *Stella della redenzione*, in sostanza, non sfuggono le dimensioni ermeneutiche della ricezione, e non a caso evoca continuamente nella propria opera la tradizione religiosa e filosofica. In questo gioco di rimandi si inserisce questo libro, con la speranza di portare un contributo allo studio di un pensiero ricco e complesso come quello di Rosenzweig.

Desidero ringraziare le molte persone che mi hanno incoraggiato in questo lavoro. Senza la loro presenza, viva anche nella memoria, il tempo e la fatica dedicati a questo libro sarebbero risultati meno arricchenti sul piano umano e scientifico.

Sono grato al «Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson» per avere accolto questo saggio nella collana «Biblioteca di Filosofia».

*Nel dare alle stampe in seconda edizione il libro, nel frattempo esaurito, ho emendato i refusi e riveduto alcuni passi.*



## Capitolo I

# FILOSOFIA DEL NULLA

### I. Reductio ad absurdum della «vecchia filosofia»

Nel motto con cui si apre la *Parte Prima* della *Stella della redenzione*,<sup>1</sup> «*in philosophos!*»,<sup>2</sup> emerge da subito l'intento polemico di Rosenzweig nei confronti della tradizione filosofica. Tale posizione antitetica, resa ancora più significativa dall'intenzione dell'Autore di proporre sul piano teoretico un «nuovo pensiero»,<sup>3</sup> merita di essere

<sup>1</sup> *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921.

<sup>2</sup> *GS II*, p. 3; tr. it. cit., p. 3.

<sup>3</sup> Il saggio *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a «La stella della redenzione»* (*Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»*), in «*Der Morgen*», I (1925), Heft 4, pp. 426-451), in cui Rosenzweig, a quattro anni di distanza dalla pubblicazione della propria opera, segnala alcune «indicazioni direzionali» (*GS III*, p. 145; *S*, p. 263) che meglio ne chiariscano il significato e ne agevolino la comprensione, viene spesso assunto dalla critica quale testo di riferimento per una più esatta valutazione della sua proposta teoretica. Lo scritto, per quanto indirizzato soprattutto al lettore ebreo e perciò caratterizzato da una consapevole esagerazione della dimensione «universal-filosofica» (cfr. la lettera ad Hans Ehrenberg datata 11 marzo 1925, in *GS I 2*, pp. 1025 s.), rappresenta, di fatto, il manifesto programmatico del pensiero di Rosenzweig e l'«etichetta» sotto cui classificarlo nella prospettiva della storia della filosofia (è significativo, in tal senso, che l'imponente Congresso internazionale svoltosi all'Università di Kassel dal 28 marzo al 1° aprile 2004, in occasione del quale è stata anche fondata la *Internationale Rosenzweig-Gesellschaft e. V.*, si sia svolto sotto il titolo: «Franz Rosenzweigs Neues Denken». Si veda anche, nella medesima direzione, «*Idee*», XVIII (2003), nn. 52/53, dedicati a *Franz Rosenzweig e il Nuovo pensiero*). Nel saggio, inoltre, Rosenzweig indica gli autori che hanno contribuito al rinnovamento della filosofia e che sono pertanto da considerarsi quali esponenti del «nuovo pensiero» (cfr. *GS III*, p. 152; *S*,

chiarità. Rosenzweig non vuole infatti rigettare la filosofia *tout court*, bensì è critico nei confronti del portato di un'impostazione filosofica le cui pretese onnicomprensive trovano, nel suo giudizio, piena realizzazione nell'idealismo e in particolare nel sistema hegeliano. Non si tratta dunque di abbandonare la filosofia, quanto piuttosto di ripensarne criticamente possibilità e limiti. Rosenzweig stesso, del resto, considera il proprio «lavoro di una vita» (*Lebenswerk*)<sup>4</sup> «semplicemente un sistema di filosofia»:<sup>5</sup> di questa consapevolezza, e più in generale del senso del suo filosofare nella *Stella della redenzione*, vuole rendere conto la presente ricerca.

Al suo avvio è pertanto necessario mettere in evidenza quale idea di filosofia risulti essere oggetto della critica di Rosenzweig, quali gli elementi problematici individuati e le argomentazioni addotte, e soprattutto in che modo il concetto di nulla costituisca nella *Stella della redenzione* la chiave di volta della *reductio ad absurdum*, quasi nullificazione, della «vecchia filosofia».<sup>6</sup> Non si intende peraltro, con

p. 272). Tali linee programmatiche e indicazioni storiografiche verranno poi riprese e sviluppate da H. HERRIGEL, *Das neue Denken*, Lambert Schneider, Berlin 1928, specialmente pp. 219-244 (si veda quanto Rosenzweig scrive al riguardo, non senza ironica polemica, nella lettera a Richard Koch del 2 settembre 1928, in *GS I 2*, p. 1197) e M. BUBER, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1954, *Nachwort*, pp. 285-306, ora con il titolo *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, in ID., *Werke*, Bd. I, *Schriften zur Philosophie*, Kösel und Lambert Schneider, München und Heidelberg 1962, pp. 291-305; tr. it. di A. M. Pastore, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 317-332.

<sup>4</sup> Così Rosenzweig nella lettera a Koch del 2 settembre 1928, in *GS I 2*, p. 1196. La centralità della *Stella della redenzione* tra gli scritti di Rosenzweig trova conferma nella lettera, presumibilmente di fine agosto 1919, indirizzata a Martin Buber: «ho la sensazione perentoria di avere tratto qui le somme della mia esistenza intellettuale e che tutto quanto verrà ancora in seguito saranno soltanto appendici che forse il momento o le sollecitazioni esterne potranno occasionalmente suggerirmi. Il mio apporto più peculiare, ammesso che ciò ch'è più peculiare possa darsi in un libro, l'ho offerto qui. Soltanto nella vita, non più nello scrivere, vedo ancora un futuro davanti a me» (*ibi*, p. 645; parziale tr. it. in G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della «Stella»*, nota introduttiva a F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, 1986<sup>2</sup>, rist. 1996, p. VIII, nota 6).

<sup>5</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 140; *S*, p. 258.

<sup>6</sup> *GS II*, p. 116; tr. it. cit., p. 111.

questo, esaurire il tema della relazione di Rosenzweig con la tradizione filosofica, nel senso di analizzare a fondo i suoi rapporti con le singole personalità della storia del pensiero occidentale, tutte le influenze ricevute e le critiche sollevate, poiché tale lavoro, per quanto interessante e proficuo, risulterebbe senz'altro ben più vasto e meriterebbe un saggio a sé stante.<sup>7</sup> Ci si limiterà a segnalare, piuttosto, l'interpretazione della storia della filosofia suggerita da Rosenzweig e gli aspetti principali della critica che egli muove al vecchio pensiero. Nel prosieguo del lavoro, inoltre, si accosterà il pensiero di Rosenzweig a quello di alcuni filosofi la cui influenza appare essere decisa nell'elaborazione del problema del nulla nella *Stella della redenzione*, tema su cui più specificamente verte questo libro.

a) «In philosophos!»

Giova preliminarmente soffermare l'attenzione sul senso del motto «*in philosophos!*» e più in generale della *Parte Prima* nella struttura della *Stella della redenzione*. Già nelle lettere del 31 agosto e 4 settembre 1918, indirizzate rispettivamente a Margrit Rosenstock<sup>8</sup> e a

<sup>7</sup> Cfr., in tal senso, AA. VV., *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»* (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. von H. O. Horch in Verbindung mit A. Bodenheimer, M. H. Gelber und J. Hessing, Bd. 44), hrsg. von M. Brasser, Max Niemeyer, Tübingen 2004, testo che raccoglie gran parte degli atti del Convegno internazionale tenutosi all'Università di Lucerna dal 26 febbraio al 2 marzo 2001 su: «*Der Stern der Erlösung* als Kommentar». Il Convegno si inseriva in un più ampio *Projekt Rosenzweig* promosso da Martin Brasser: muovendo dal presupposto che l'opera di Rosenzweig si presenti come un «commento con omissione del testo» (cfr. la lettera di Rosenzweig a Koch del 2 settembre 1928, in *GS I 2*, p. 1196, in cui il riferimento è però soltanto al testo biblico), si intendevano esaminare le diverse fonti della *Stella della redenzione*. Se è da apprezzare la significatività del progetto, non si può non rilevarne l'incompletezza, dal momento che non soltanto non sono stati presi in considerazione autori che compaiono nella *Stella della redenzione* soltanto «in cifre» (così Rosenzweig nella lettera a Eugen Rosenstock del 5 ottobre 1918, in *GB*, p. 161), ma anche quelli che sono esplicitamente e continuamente citati dall'Autore.

<sup>8</sup> La recente e discussa pubblicazione di un imponente numero di lettere inedite inviate da Rosenzweig a Margrit Rosenstock-Huessy tra il 1917 e il 1929 (v. F. ROSENZWEIG, *Die "Gritli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hrsg. von I. Rühle und R. Mayer, mit einem Vorwort von R. Rosenzweig, BILAM Verlag, Tübingen

Rudolf Ehrenberg,<sup>9</sup> nelle quali Rosenzweig traccia un primo abbozzo del piano dell'opera che aveva da poco iniziato a scrivere,<sup>10</sup> si può

2002) ha gettato nuova luce sul complesso rapporto umano e intellettuale esistente tra l'autore della *Stella della redenzione* e la moglie dell'amico Eugen Rosenstock, e dischiuso al contempo nuovi orizzonti di ricerca. Come ha correttamente osservato Rivka Horwitz, infatti, esse «modificano profondamente la nostra conoscenza della vita del filosofo e di come la *Stella della redenzione* fu scritta» (R. HORWITZ, *The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., p. 11). Cfr., a riguardo del carteggio e della relazione intercorsa tra Rosenzweig e i coniugi Rosenstock, H. ROSENSTOCK HUESSY, *Franz – Margrit – Eugen e H. M. STAHLER, The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy: 'Franz', 'Gritli', 'Eugen' and 'The Star of Redemption'*, entrambi in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongress – Kassel 1986, 2 Bde., hrsg. von W. Schmied-Kowarzik, Karl Alber, Freiburg/München 1988, Bd. I, *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, rispettivamente pp. 105-107 e 109-137; H. M. STAHLER, *Franz Rosenzweig's Letters to Margrit Rosenstock Hueussy, 1917-1922*, in «Leo Baeck Institute Year Book», XXXIV (1989), pp. 385-409; F. W. GRAF, *Ein Editionsskandal. 1053 Briefe von Franz Rosenzweig und viel zu viele Lücken*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 3. Juni 2002, Nr. 125, p. 48; ID., *Rosenzweig im Netz. Von Luther lernen: Diskursfelder der "Jüdischen Renaissance"*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 9. Oktober 2002, Nr. 234, p. N3; E. MEIR, *The Unpublished Correspondence between Franz Rosenzweig and Margrit Rosenstock-Huessy on 'The Star of Redemption'*, in «Jewish Studies Quarterly», IX (2002), No. 3, pp. 21-70; M. ZANK, *The Rosenzweig-Rosenstock Triangle, or, What Can We Learn from Letters to Gritli?: A Review Essay*, in «Modern Judaism», XXIII (2003), pp. 74-98.

<sup>9</sup> Sul rapporto di Rosenzweig con il cugino Rudolf Ehrenberg, tra l'altro destinatario della cosiddetta «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.XI.1917* (la lettera, pubblicata per la prima volta in F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag / Jüdischer Buchverlag, Berlin 1937, pp. 357-372, fu ribattezzata da Rosenzweig stesso «cellula originaria», a indicare la prima elaborazione concettuale – appunto a uno stato di intuizione sorgiva – della successiva *Stella della redenzione*), cfr. M. E. EHRENBURG, *Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie. Hat der Dialog zwischen Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig zu ihrer Entstehung beigetragen?*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. I, cit., pp. 159-177; H.-J. GÖRTZ, *Rudolf Ehrenbergs Gedanke des «Lebens»*, in «Theologie und Philosophie», LXXVIII (2003), Heft 1, pp. 81-96; ID., *Der Stern der Erlösung als Kommentar: Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 119-171.

<sup>10</sup> Scritta «dal 22 agosto 1918 al 16 febbraio 1919» (così nella lettera a Rudolf Ehrenberg del 24 luglio 1919, in *GS I 2*, p. 640. Cfr. anche *ibi*, p. 1111, la lettera a Joseph Carlebach, probabilmente di fine novembre 1926), *La stella della redenzione* è

notare come nella struttura rigorosamente tripartita ogni introduzione sia accompagnata dall'individuazione di precisi bersagli polemici: «*in philosophos!*», «*in theologos!*», «*in doctores!*».<sup>11</sup> In un secondo abbozzo del 25 settembre 1918, di cui è destinataria Gertrud Oppenheim,<sup>12</sup> Rosenzweig tralascia la connotazione polemica «*in doctores!*»,<sup>13</sup> per modificarla dapprima nella formulazione «*in clericos!*»,<sup>14</sup> e quindi nella stesura definitiva della *Stella della redenzione*, dove il motto della *Parte Terza* compare nei termini «*in tyrannos!*».<sup>15</sup> L'opera di Rosenzweig, in definitiva, può legittimamente essere interpretata come guanto di sfida che egli getta non solo alla tradizione filosofica, ma al proprio contesto culturale nella sua interezza, in un confronto continuo e radicale.<sup>16</sup> La *Forschung*, peraltro, ha sovente soffermato

il risultato delle riflessioni di Rosenzweig degli anni precedenti, particolarmente di quelle svolte «dalla primavera del '14 all'autunno del '17» (*ibi*, p. 816: lettera a Buber datata 22 agosto 1922). Dalla lettera a Koch del 2 settembre 1928 si apprende anche di come Rosenzweig, durante il periodo della Grande Guerra, appuntasse le proprie idee su cartoline postali spedite a se stesso a casa (*ibi*, p. 1196. Cfr. anche, al riguardo, la lettera ai genitori del 25 gennaio 1916, in *GS I 1*, p. 184. Si trattava di «pensieri concentrati in forma di pillole, conformi al peso postale consentito» – si legge in una lettera a Eugen Rosenstock, databile ottobre 1916, in *ibi*, p. 256; *RR*, p. 95).

<sup>11</sup> Cfr. *GB*, p. 138 e *GS I 2*, p. 604.

<sup>12</sup> Che Gertrud Oppenheim fosse una interlocutrice importante dell'autore della *Stella della redenzione* è sottolineato da I. KAJON, *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione. L'influenza di Yehudah Ha-Lewi su Franz Rosenzweig* (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», diretta da M. M. Olivetti, vol. 13), CEDAM, Padova 1996, pp. 102-109, la quale indica nelle lettere inviate nel 1917 alla cugina e amica di infanzia un momento decisivo della riflessione di Rosenzweig sul «sistema filosofico».

<sup>13</sup> Cfr. *GS I 2*, p. 608.

<sup>14</sup> *GB*, p. 200 (lettera a Margrit Rosenstock del 26 novembre 1918).

<sup>15</sup> *GS II*, p. 295; tr. it. cit., p. 285. La formula sembrerebbe essere il calco di quanto Rosenzweig rinvenne nelle pagine di un album appartenuto a Hegel durante il soggiorno presso lo *Stift* di Tubinga: cfr. *HS I*, p. 18; tr. it. cit., p. 34. Sul tema della tirannia cfr. I. KAJON, *La critica della tirannia in Franz Rosenzweig*, in «Archivio di Filosofia», LIX (1991), n. 1-3, pp. 219-241.

<sup>16</sup> Rosenzweig stesso riconosce nel *Nuovo pensiero* il carattere polemico della *Stella della redenzione*: «l'opera in cui ho cercato di far decantare il nuovo pensiero è rivolta contro alcune etichette con un'animosità particolare, che oltrepassa di molto l'avversione generale contro tutti gli -ismi» (*Das neue Denken*, in *GS III*, pp. 160 s.; *S*, p. 282).

l'attenzione sulla sola *Introduzione* alla *Parte Prima*, quasi a volere indicare in essa la *pars* autenticamente *destruens* della *Stella della redenzione*. Tale presupposizione, di per sé riduttiva, viene però nel presente lavoro condivisa, soprattutto ai fini di una ricerca che si propone di prendere in considerazione la dimensione propriamente filosofica della proposta teoretica di Rosenzweig. L'assunzione di un peculiare significato del motto «*in philosophos!*», del resto, sembra giustificata anche da quanto Rosenzweig scrive a Margrit Rosenstock il 26 agosto 1918: «già questa introduzione [alla *Parte Prima* della *Stella della redenzione*] diventa un *mixtum compositum*: troppo umana per i dotti, troppo dotta per gli uomini. Così, a dire il vero, questa volta scrivo per nessun altro che per me stesso. Ma alla fine vale la pena anche questo: mettere in conserva la propria filosofia per il fabbisogno domestico. La si *ha* poi. "Poi" – e intanto sono ancora all'introduzione». <sup>17</sup> E in una lettera a Rudolf Ehrenberg del 14 luglio 1919 osserva: «ho riletto ora l'*Introduzione I* e ne sono spaventato. La *Parte Prima* è un grandissimo peso per il libro nel suo complesso. Per chi la capisce il seguito non è niente, e viceversa [...]. Tuttavia la ritengo necessaria e sono purtroppo incapace di riscriverla diversamente». <sup>18</sup> Se a tali considerazioni si aggiunge poi la consapevolezza da parte di Rosenzweig del fatto che la *Parte Prima* è l'unica a presentare nella *Stella della redenzione* uno stile chiaramente scientifico, <sup>19</sup> si può allora comprendere come un'esatta valutazione di essa sia condizione necessaria per meglio definire la filosofia dell'Autore. Va inoltre rilevato, da ultimo, come soprattutto in essa il concetto di nulla, usato nel corso del presente saggio quale chiave interpretativa privilegiata dell'intera opera, sia da Rosenzweig esplicitamente tematizzato e trovi più adeguata trattazione filosofica.

<sup>17</sup> *GB*, p. 133. Sul carattere di «*mixtum compositum*» dell'introduzione cfr. anche la lettera a Margrit Rosenstock del 30 agosto 1918, in *ibi*, p. 136.

<sup>18</sup> *GS I 2*, p. 640; tr. it. in G. BONOLA, *op. cit.*, p. XI, nota 17.

<sup>19</sup> V. la lettera a Joseph Rivlin del 24 ottobre 1926, in *GS I 2*, p. 1109; tr. it. di G. Bonola, in F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., *Avvertenza del traduttore*, p. XXIX: «il libro possiede almeno quattro stili e cioè: 1) quello conferenzistico delle tre introduzioni, 2) quello scientifico del primo volume, 3) quello (*cum grano salis*) lirico del secondo volume e 4) quello monumentale del terzo volume».

Lo scopo dell'*Introduzione* alla *Parte Prima* della *Stella della re-  
denzione*, intitolata significativamente *Sulla possibilità di conoscere  
il Tutto*, è di «insultare con toni abbastanza pacati la filosofia, perché  
ha snaturato Dio e dimenticato l'uomo».<sup>20</sup> Malato di «monismo filo-  
sofico»,<sup>21</sup> il vecchio pensiero ha sempre preteso, infatti, di ridurre la  
realtà a un unico principio, fino ad assumere, con Hegel, un carattere  
totalizzante e totalitario. Da qui la necessità, secondo Rosenzweig, di  
delegittimare le pretese dell'idealismo, mostrando l'insostenibilità  
del suo impianto concettuale, vale a dire di quel rapporto di assoluta  
identità di pensiero ed essere che ne costituisce il «dogma centrale»  
(*Grunddogma*).<sup>22</sup> Quando parla di «idealismo», Rosenzweig non pen-  
sa solo a quello tedesco in senso stretto,<sup>23</sup> ma a tutto ciò che «da Ta-

<sup>20</sup> *GB*, p. 128 (lettera a Margrit Rosenstock del 24 agosto 1918).

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 730 (lettera a Eugen Rosenstock del 12 febbraio 1921). La metafora della  
malattia è in Rosenzweig oltremodo pregnante. In *Dell'intelletto comune sano e ma-  
lato*, scritto nel 1921 ma pubblicato postumo (*Das Büchlein vom gesunden und kran-  
ken Menschenverstand*, hrsg. und eingeleitet von N. N. Glatzer, Joseph Melzer, Düs-  
seldorf 1964), egli segnala infatti come ogni essere umano cui capiti la «malaugurata  
idea di filosofare» (*BM*, p. 33; tr. it. cit., p. 40) sia poi assalito da una patologia ricor-  
rente, l'«*apoplexia philosophica acuta*» (*ibi*, p. 57; tr. it. cit., p. 69): viene colto da  
un «colpo apoplettico» e cade in una condizione di paralisi psicomotoria. Si tratte-  
rebbe, secondo Rosenzweig, di un progressivo «irrigidimento» dovuto allo stupore  
proprio del filosofo, il cui intelletto, a differenza di quello comune sano, si fissa in  
maniera ossessiva e paralizzante sul problema, sulla domanda (cfr. *ibi*, pp. 28-34; tr.  
it. cit., pp. 35-43).

<sup>22</sup> *GS II*, p. 165; tr. it. cit., p. 157.

<sup>23</sup> All'idealismo tedesco, peraltro, Rosenzweig fa riferimento in *GS I 1*, p. 221; *RR*,  
p. 69 (lettera a Eugen Rosenstock del 5 settembre 1916, in cui Rosenzweig indica  
nella *Critica della ragion pura* di Kant, nella *Dottrina della scienza* di Fichte e nel  
*Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling le opere che rappresentano la lo-  
gica idealistica), in *GS I 2*, p. 693 (cfr. il titolo della ricerca di gruppo programmata  
per il secondo corso del secondo anno del *Freies Jüdisches Lehrhaus* a Francoforte  
sul Meno e caratterizzata da una «particolare considerazione dell'idealismo tedesco  
da Kant a Hegel») e in *GB*, p. 751 (dove Rosenzweig, nella lettera a Margrit Rosen-  
stock dell'11 luglio 1921, riferisce di un ciclo di conferenze commissionategli dalla  
*Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft* di Kassel sul tema: «Fonda-  
zione e crollo del sistema idealistico. (Da Kant a Hegel)». Cfr. anche, al riguardo, la  
lettera alla moglie Edith, all'incirca dell'inizio settembre 1921, in *GS I 2*, p. 721). V.  
inoltre gli espliciti richiami all'idealismo tedesco dell'Ottocento in *GS II*, p. 56; tr. it.  
cit., p. 54 e in *Volksschule und Reichsschule* (1916, pubblicato per la prima volta in

lete fino a Hegel»<sup>24</sup> si è chiamato filosofia.<sup>25</sup> in altre parole, «all'intera venerabile comunità dei filosofi dalla Ionia fino a Jena»,<sup>26</sup> a quella «dinastia, che [...] contava ormai due millenni dalla sua fondazione per mano di Talete e Parmenide».<sup>27</sup> Non si tratterebbe tanto di singole affermazioni recepite dall'idealismo tedesco, quanto del fatto che l'idealismo, inteso come «unico metodo dell'unica "verità"»,<sup>28</sup> presuppone che la filosofia sia indispensabile al conoscere. Il «monismo» che ha contagiato il vecchio pensiero è dunque quello proprio dell'idealismo e di ogni razionalismo,<sup>29</sup> e l'intera storia della filosofia viene a coincidere, per Rosenzweig, con la storia dell'idealismo, poiché proprio nella posizione del problema scelta da Talete nella prima asserzione della filosofia circa l'essere del mondo: «*παν ἔστιν*

F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, cit., pp. 420-466), in *GS* III, pp. 391, 405; *EBfv*, pp. 198, 217.

<sup>24</sup> *GS* I 1, p. 410 (lettera a Rudolf Ehrenberg del 28 maggio 1917). In Rosenzweig ricorre sovente anche l'espressione «da Parmenide fino a Hegel»: cfr., per esempio, *GS* II, pp. 14, 17, 51, 56; tr. it. cit., pp. 14, 16, 49, 54, e *GB*, p. 98 (lettera a Eugen Rosenstock, probabilmente del 19 maggio 1918).

<sup>25</sup> Nella lettera a Margrit Rosenstock del 18 settembre 1921, nel lamentarsi di un «resoconto terribilmente stupido e zeppo di errori comparso in un giornale (del partito popolare)» riguardante una delle conferenze da lui tenute per la *Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft* di Kassel, Rosenzweig identifica in maniera esplicita la filosofia con l'idealismo, in quanto entrambi caratterizzati dal «dimostrare» (*Beweisen*) (*GB*, p. 770). Sulla coincidenza di idealismo e filosofia, con specifico riferimento alla *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, merita riportare quanto Gertrud Oppenheim scrive a Rosenzweig e quest'ultimo riferisce a Margrit Rosenstock nella lettera dell'8 giugno 1919, in *ibi*, pp. 321 s.: «sto leggendo la tua *Stella*. Sempre soltanto pochissimo oltre, poiché sono stata molto indaffarata, ma tuttavia ogni giorno un pezzetto. Sono ancora al primo libro, alla descrizione dell'idealismo».

<sup>26</sup> *GS* II, p. 13; tr. it. cit., p. 12.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 104; tr. it. cit., p. 100.

<sup>28</sup> *GS* I 1, p. 222; *RR*, p. 70 (lettera a Eugen Rosenstock del 5 settembre 1916).

<sup>29</sup> Cfr. *Über Hermann Cohens «Religion der Vernunft»*, abbozzo per una conferenza il cui titolo esatto e la cui data sono sconosciuti (v., a riguardo della datazione, la lettera inviata alla madre intorno alla metà maggio del 1921, in *GS* I 2, p. 704, in cui Rosenzweig accenna a una conferenza che dovrà tenere «il 20 a Mannheim... Doppio titolo "Hermann Cohens Heimkehr (Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums)"», e la lettera a Margrit Rosenstock del 4 ottobre 1921, in *GB*, p. 777, dove Rosenzweig riferisce che, richiesto a Mannheim di tre conferenze, «suggerirà "Die Rel. d. Vern. aus d. Qu. d. Jud."»), in *GS* III, p. 225; *HC*, p. 95.

ὕδωρ»,<sup>30</sup> «tutto è acqua» (ma anche «tutto è pieno di dèi»),<sup>31</sup> è già contenuto il presupposto della pensabilità stessa di esso.<sup>32</sup>

Non mancano in Rosenzweig passi che sembrano confermare questa peculiare interpretazione storiografica, per quanto – è bene sottolinearlo – egli non addivenga a una ricostruzione esplicita e sistematica della storia della filosofia in tali termini. Si potrebbe verosimilmente ipotizzare, piuttosto, che questa prospettiva ermeneutica debba essere ascritta alla capacità di Rosenzweig di sviluppare autonomamente, in maniera spesso feconda, le molteplici suggestioni derivantigli dalla frequentazione della filosofia. Così, se Hegel «vedeva in Eraclito il proprio primissimo precursore»,<sup>33</sup> è però «soltanto Parmenide il primo ad esprimere l'identità di essere e pensiero».<sup>34</sup> D'altra parte, «la prima e se si vuole la più autentica figura classicamente pura (*unvermisch*t) dell'idealismo europeo» deve essere individuata in Platone, il quale, indicando nell'idea la forma latente che si trova dietro il flusso dei fenomeni, avrebbe di fatto chiarito l'esatto rapporto tra conoscenza ed esperienza.<sup>35</sup> Diversamente dal pensiero non filosofico del

<sup>30</sup> *Paralipomena* (appunti del 1916 e del 1917), in *GS* III, p. 100.

<sup>31</sup> Cfr. *GS* II, p. 17; tr. it. cit., p. 16. Rosenzweig fa riferimento all'affermazione attribuita a Talete in ARISTOTELE, *De anima*, A 5, 411 a 7; tr. it. a cura di R. Laurenti, in *ID.*, *Opere*, 11 voll., vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1991<sup>3</sup>, p. 124.

<sup>32</sup> Cfr. *GS* II, p. 13; tr. it. cit., p. 12.

<sup>33</sup> *GS* I 1, p. 340 (lettera ai genitori datata 23 gennaio 1917), con riferimento a G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *ID.*, *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bde. 18-20, Bd. 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, p. 320; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, 4 voll., vol. I, *Introduzione – La filosofia orientale – La filosofia greca dalle origini ad Anassagora*, La Nuova Italia, Perugia/Venezia 1930, pp. 306 s. Cfr. inoltre *Paralipomena*, in *GS* III, p. 80.

<sup>34</sup> *GS* II, p. 13; tr. it. cit., p. 12.

<sup>35</sup> Cfr. *Volksschule und Reichsschule*, in *GS* III, p. 389; *EBfv*, p. 196. Rosenzweig si riferisce esplicitamente al passo platonico in cui uno schiavo, opportunamente interrogato da Socrate, riesce a dimostrare un teorema geometrico a lui prima sconosciuto (PLATONE, *Menone*, 81 a - 85 b; tr. it. di F. Adorno, in *ID.*, *Opere*, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. 1, pp. 1268-1275). Il fatto poi che Rosenzweig, nel rinviare al suddetto passo, citi il *Teeteto* e non il *Menone*, merita di essere rilevato come esempio dell'uso spesso libero che egli fa della letteratura filosofica a lui nota. Nella *Stella*

senso comune, infatti, la filosofia non si accontenta, secondo Rosenzweig, del fatto che una cosa è semplicemente così come noi la esperiamo (per esempio, che una sedia è una sedia), ma vuole riuscire a scoprire che «deve “essere in verità” qualcosa di totalmente diverso», di «propriamente» (*eigentlich*) altro. Esattamente nella domanda: τί ἐστίν, «che cos'è?» (*Was ist?-Frage*), si nasconderebbe l'errore della risposta: quest'ultima, infatti, si configura come «un asserto-è» (*Ist-Satz*), che «se vuole ripagare la spesa di venire espresso, deve sempre esprimere dopo l'“è” qualcosa di nuovo che prima non c'era ancora». <sup>36</sup> Il peccato originale della filosofia consisterebbe nell'inca-

*della redenzione*, peraltro, Rosenzweig mitigherà la propria interpretazione e riconoscerà al «pensiero centrale di Platone circa il conoscere come riconoscere» di essere inteso «nel suo ideatore [...] ancora in modo assolutamente non idealistico» (*GS II*, p. 256; tr. it. cit., p. 247).

Su un possibile rapporto tra Platone e Rosenzweig cfr. L. ANCKAERT, *Language, Ethics, and the Other between Athens and Jerusalem: A Comparative Study of Plato and Rosenzweig*, in «Philosophy East & West», XLV (1995), No. 4, pp. 545-567.

<sup>36</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 143; *S*, pp. 261-262. Cfr. *BM*, pp. 28-34; tr. it. cit., pp. 35-43. G. BONOLA, *Il disagio della filosofia*, in F. ROSENZWEIG, *Dell'intelletto comune sano e malato*, tr. it. a cura di G. Bonola, con contributi di G. Bonola e N. N. Glatzer, Reverdito Editore, Trento 1987, pp. 170-174, rilevando come per consolidata tradizione storiografica la formulazione del metodo d'indagine basato sull'uso sistematico dell'interrogativo: «che cos'è?» venga fatta risalire a Socrate, individua in quest'ultimo, quale padre fondatore e figura-simbolo della filosofia occidentale, più ancora che in Hegel, il bersaglio polemico di Rosenzweig. In tal senso, del resto, si pensi a come Rosenzweig, nell'*Anleitung zum jüdischen Denken*, abbozzo per un ciclo di lezioni tenute da gennaio a marzo del 1921 durante il secondo corso del secondo anno del *Freies Jüdisches Lehrhaus* in Francoforte sul Meno (pubblicate in parte con il titolo *Fragmente aus dem Nachlaß*, in «Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5699», (1938/39), pp. 54-61), tratti sinteticamente la «storia del concetto (Socrate – sguardo retrospettivo alla metafisica presocratica del concetto – l'“idea” in Platone – categoria e idea in Kant – Hegel: idea come categoria o il “concetto concreto”»)» (*GS III*, p. 601). Questa suggestiva ipotesi sembra però trovare soltanto una parziale conferma nelle pagine di *Dell'intelletto comune sano e malato*, opera ritenuta peraltro mal riuscita e inadatta alla pubblicazione dal suo stesso autore (cfr. la lettera ad Hans Ehrenberg del settembre 1921, in *GS I 2*, p. 720, e l'annotazione diaristica di stile testamentario del 9 giugno 1922, in *ibi*, p. 793). Più coerente con l'impostazione antifilosofica della *Stella della redenzione* appare invece l'identificazione che Bonola suggerisce tra pensiero circa il «propriamente» e pensiero greco, vale a dire l'equivalenza filosofico = greco: «di tutto il pensiero filosofico, nel suo

pacità di accontentarsi del semplice dato esperienziale e nel continuo bisogno di risalire a un principio ultimo. Da questo punto di vista, la storia del pensiero occidentale non sarebbe allora altro che il portato catastrofico dell'impostazione della domanda originaria circa l'essenza,<sup>37</sup> così fortemente caratterizzata da cogenza riduzionistica. Dal momento che il pensiero, paralizzato di fronte alla domanda: «che cos'è?», ha sempre ricondotto il tutto della realtà dapprima al mondo, poi a Dio, infine all'uomo, la storia della filosofia è contrassegnata, secondo Rosenzweig, da tre epoche: l'antichità cosmologica, il medioevo teologico, l'epoca moderna antropologica.<sup>38</sup>

impianto e nella sua stessa praticabilità è responsabile quindi la cultura greca. Filosofia e grecità sono legate da un nesso inscindibile» (G. BONOLA, *Il disagio della filosofia*, cit., p. 187). In tal senso, del resto, cfr. anche *Anleitung zum jüdischen Denken*, in *GS* III, pp. 597 s.

Merita da ultimo di essere richiamata l'interpretazione di R. WIEHL, *Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, *Das neue Denken und seine Dimensionen*, pp. 625 s., il quale legge la polemica contro la forma della domanda filosofica: «che cos'è?» in chiave essenzialmente antiplatonica, considerando Rosenzweig consapevole del tentativo di Hermann Cohen di rinnovare l'idealismo attraverso il platonismo. Peraltro, se appare certa la conoscenza da parte di Rosenzweig dell'interpretazione che Cohen dà di Platone quale fondatore dell'idealismo critico (cfr. in tal senso *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* (apparso originariamente in H. COHEN, *Jüdische Schriften*, 3 Bde., mit einer Einleitung von F. Rosenzweig hrsg. von B. Strauß, C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin 1924, Bd. I, *Ethische und religiöse Grundfragen*, pp. XIII-LXIV), in *GS* III, p. 180; *HC*, p. 21), nella misura in cui la teoria platonica delle idee non si configurerebbe soltanto come riflessione sul pensiero, ma porrebbe il problema della sua fondazione gnoseologica, vale a dire il problema della conoscenza (H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, C. L. Pfeil, Marburg 1878), più discutibile sembra essere la sua esatta comprensione delle tesi coheniane. Per una più ampia valutazione del rapporto tra Rosenzweig e Cohen, v. *infra*, pp. 94 ss.

<sup>37</sup> In tal senso, B. GRÜMME, «*Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht*». *Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig* (Münsteraner Theologische Abhandlungen, hrsg. von A. Angenendt, K. Richter, H. Vorgrimler, E. Zenger, Bd. 43), Oros Verlag, Altenberge 1996, p. 277, ritiene che la critica di Rosenzweig all'idealismo «si pone ed è presentata soprattutto nell'orizzonte di una critica alla metafisica dell'essenza».

<sup>38</sup> Cfr. *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 143; *S*, p. 262. V. anche *GB*, p. 212 (lettera a Eugen Rosenstock del 4 gennaio 1919), in cui Rosenzweig afferma che perfino

Se «“Platone” e “Aristotele” mantengono il (negato o affermato) *concetto di Dio* attraverso il presupposto del mondo, dunque sempre il concetto del *mondo*»,<sup>39</sup> la Scolastica cristiana e la filosofia ebraica medievale hanno ricondotto tanto il concetto di mondo, quanto quello di uomo, a Dio quale unico presupposto. Allo stesso modo deve essere inteso il pensiero di Spinoza, il cui «superamento [...] idealistico del mondo non è altro che un panteismo rovesciato». <sup>40</sup> Proprio Spinoza, inoltre, costituisce, secondo Rosenzweig, il *trait d'union* tra due epoche del pensiero europeo, nella misura in cui «trasmette ai grandi idealisti dell’800 il concetto di sostanza della Scolastica»,<sup>41</sup> inteso però non più secondo un’accezione teologica, bensì cosmologico-naturalistica, e rendendolo così successivamente trasformabile in senso antropologico. Particolarmente significativo, infatti, anche perché rappresenta l’ultima fase del movimento di *reductio ad unum* che caratterizza la storia della filosofia, è «il pensiero prediletto dell’epoca moderna, il ricondurre a “l’”io. Per il pensiero scientifico questa riconduzione o “fondazione” dell’esperienza del mondo e di Dio all’io che compie queste esperienze è ancor oggi così ovvia ed evidente che se qualcuno, non credendo a questo dogma, riconduce le sue esperienze del mondo... al mondo e le proprie esperienze di Dio appunto... proprio a Dio, semplicemente non viene preso sul serio. Questa filosofia consi-

Simmel, autore da lui sovente dileggiato (v. *infra*, p. 44, nota 86), riconosce che «la filosofia ha sempre avuto un concetto dominante: i Greci l’essere, la Scolastica Dio, l’età moderna la ragione e oggi la vita».

<sup>39</sup> *GS I* 1, p. 170 (annotazione diaristica dell’11 luglio 1914).

<sup>40</sup> *GS II*, p. 19; tr. it. cit., p. 18. Ancora più caustico è il giudizio che Rosenzweig esprime a proposito di Spinoza in *Dell’intelletto comune sano e malato*: «la natura è Dio. Così ciarlano ancor oggi ragazzi entusiasti, giovani sfaccendati della classe media e adulti irriflessivi dal libero docente in su, seguendo l’ebreo olandese» (*BM*, p. 94; tr. it. cit., p. 111).

Sulla ricezione del pensiero di Spinoza da parte di Rosenzweig cfr. Z. LEVY, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland* (Judentum und Christentum, hrsg. von E. W. Stegemann, Bd. 2), W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, pp. 233-240. Si veda inoltre, in merito a un confronto tra il pensiero dei due autori, C. CHALIER, *Pensées de l’éternité. Spinoza. Rosenzweig*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993.

<sup>41</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 144; *S*, p. 263.

dera il ricondurre in generale come qualcosa di così ovvio che, se si prende la briga di bruciare un eretico di questo tipo, lo cita in giudizio unicamente accusandolo di un tipo di riconduzione vietata e lo arrostisce come “crasso materialista” se ha sostenuto: tutto è mondo, o come “mistico estatico” se ha sostenuto: tutto è Dio. Che qualcuno non voglia affatto dire: tutto “è”... non le passa nemmeno per la testa». <sup>42</sup>

Nell’Io della modernità si rinsalda definitivamente l’identità parmenidea di essere e pensiero. Il dubbio cartesiano, per esempio, ha validità soltanto muovendo dal presupposto di un tutto unico e universale di fronte al quale sta un pensiero unico e universale. Solo in questo caso, infatti, il «*de omnibus dubitandum*» può configurarsi come autentico «dubbio unico ed universale, e quindi assoluto, e non come dubbio ipotetico, il quale, non essendo più dubbio *de omnibus* non può più sentirsi un fine, ma soltanto un mezzo del pensiero». <sup>43</sup> Persino Kant, nei confronti del quale Rosenzweig sembra mostrare, secondo il giudizio di Emilia D’Antuono e di Irene Kajon, una goethiana «affinità elettiva», <sup>44</sup> non si sottrae all’accusa che l’autore della *Stella della redenzione* muove alla filosofia. La sintesi a priori, in quanto «sintesi realmente creatrice operata su un “materiale” morto,

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 143; *S*, p. 262.

<sup>43</sup> *GS* II, p. 45; tr. it. cit., p. 44.

<sup>44</sup> Cfr. E. D’ANTUONO, *Rosenzweig e Kant. Un’affinità elettiva*, in «Prospettive settanta», n. s., XIII (1991), n. 4, pp. 698-714 e I. KAJON, *Storia della filosofia e filosofia ebraica. L’interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *La storia della filosofia ebraica* (Biblioteca dell’«Archivio di Filosofia», diretta da M. M. Olivetti, vol. 9), a cura di I. Kajon, CEDAM, Padova 1993, pp. 305-338, le quali, pur nella diversità delle interpretazioni, assumono curiosamente la medesima categoria ermeneutica per indicare il rapporto di Rosenzweig con Kant. Cfr. anche, a riguardo di questo rapporto, P. MENDES-FLOHR, *Rosenzweig and Kant: Two Views of Ritual and Religion*, in AA. VV., *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, ed. by J. Reinharz and D. Swetschinski, with the collaboration of K. P. Bland, Duke University Press, Durham (North Carolina) 1982, pp. 315-341; J. DISSE, *Individualität und Offenbarung. Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung» als Alternative zur Ethik Kants*, in «Philosophisches Jahrbuch», CVI (1999), 2. Halbbd., pp. 441-454; ID., *Die Philosophie Immanuel Kants im Stern der Erlösung. Ein Kommentar*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 245-271.

puramente “dato”»,<sup>45</sup> rappresenterebbe anzi l’origine storica del processo idealistico di riconduzione, ma al contempo anche di riduzione, del tutto al soggetto: «alla rivoluzione copernicana di Copernico, che faceva dell’uomo un granello di polvere nell’universo, la “rivoluzione copernicana” di Kant, che in compenso lo collocò sul trono del mondo, sta in una corrispondenza molto più esatta di quanto Kant stesso pensasse. Di quella terribile diminuzione della dignità dell’uomo, ottenuta a scapito della sua umanità, questa fu lo smisurato correttivo, che va anch’esso a scapito della sua umanità».<sup>46</sup> E, ancora, proprio il concetto kantiano di «purezza» costituirebbe la condizione, da un punto di vista etico, per entrare nella «cittadella dell’“idealismo” [...]». Idealista è un uomo che cerca di agire senza prendere in considerazione la realtà. “Puro”. Presupposto: che la realtà sia impura, o per lo meno al di là del puro e dell’impuro. Noi abbiamo solo da purificarla».<sup>47</sup> Dei «tre successori al trono»<sup>48</sup> di Kant, ovvero dei «tre grandi ciarlatani»,<sup>49</sup> è poi Hegel colui con il quale l’idealismo trova la propria più compiuta espressione. «Secondo lo schema hegeliano si può concepire la linea Kant – Fichte – Hegel come *molteplicità – unità – totalità*»,<sup>50</sup> appunta Rosenzweig nella pagina del diario del

<sup>45</sup> GS II, p. 256; tr. it. cit., p. 246.

<sup>46</sup> *Das neue Denken*, in GS III, p. 157; S, p. 278.

<sup>47</sup> *Anleitung zum jüdischen Denken*, in GS III, p. 607. Sul concetto di «purezza» (*Reinheit*) in Kant, contrapposto al diverso significato in Cohen, cfr. *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens e Über Hermann Cohens «Religion der Vernunft»*, in GS III, rispettivamente pp. 182 e 226; HC, pp. 22 s. e 96 s.

<sup>48</sup> GS I 1, p. 319; RR, p. 150 (lettera a Eugen Rosenstock, senza data, collocabile intorno al dicembre 1916).

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 453 (lettera ad Hans Hess del 30 settembre 1917): Rosenzweig riprende probabilmente un giudizio espresso da Schopenhauer (cfr. al riguardo la lettera a Eugen Rosenstock del 4 settembre 1917, in GB, p. 30). Cfr. inoltre la lettera indirizzata a Rudolf Ehrenberg del 3 marzo 1922, in GS I 2, p. 756, nella quale i tre filosofi idealisti vengono definiti da Rosenzweig «impostori», con esplicito riferimento al famigerato libello ateo *De tribus impostoribus* (*Das Buch genannt «De tribus impostoribus», 1598, übers. mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von G. von Glasenapp, Jonck & Poliewsky, Riga 1909*). Si vedrà in seguito (*infra*, pp. 165 ss.) come la posizione di Schelling appaia agli occhi di Rosenzweig meno compromessa.

<sup>50</sup> GS I 1, p. 82.

29 maggio 1908: la filosofia culmina nel sistema,<sup>51</sup> diventa punto di vista onnicomprensivo, *Weltanschauung* che porta a compimento l'identità di essere e pensiero, di molteplicità puramente empirica (Kant) e unità puramente teoretica (Fichte). Nel giudizio di Rosenzweig, infatti, Hegel rappresenta il momento ultimo in cui la filosofia, dopo aver inglobato la totalità del reale, poiché è la ragione a dare forma alla realtà, raggiunge l'assoluta coscienza di sé: «solo dal momento che ciò che è razionale è divenuto reale – principio dell'azione – solo per questo ora – principio dell'indagine conoscitiva – ciò che è reale è razionale. La seconda metà della frase, che viene sempre indicata come nucleo del pensiero, in contrasto con l'abitudine di Hegel – “l'affermazione di Hegel della razionalità del reale” – non è che la conseguenza di quanto affermato nella prima metà della frase, del pensiero, rivoluzionario nel modo più profondo, della realtà di ciò che è razionale».<sup>52</sup> Si consolida pertanto, in

<sup>51</sup> Cfr. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund* (apparso per la prima volta nei Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1917, 5. Abhandlung, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1917), in *GS III*, pp. 40 ss.

<sup>52</sup> *HS II*, p. 79; tr. it. cit., p. 313, con riferimento a G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in der Nicolaischen Buchhandlung, Berlin 1821, ora in *Id.*, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 24; tr. it. a cura di G. Marini, con le *Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 14. Nel prosieguito di *Hegel e lo Stato* (F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 2 Bde., Oldenbourg, München/Berlin 1920), opera nella quale prevale la preoccupazione storico-politica, Rosenzweig definisce ulteriormente il senso della affermazione hegeliana: «l'equazione ragione-realtà si chiarisce solo ora nella sua applicazione, il tempo è la grandezza che bisogna inserire in un'equazione doppia per poterla applicare e, poiché il tempo va in una sola direzione e mai all'indietro, per renderla univoca; così dal pensiero dialetticamente a doppio taglio che si solo il razionale è reale, ma anche solo il reale è razionale risulta la frase univoca della storia che è giudizio universale. [...] [L]a linea ausiliaria del movimento storico [...] ci fa interpretare la frase nel senso che solo perché e dove si riconosce il razionale come ciò che va realizzato si può e si deve riconoscere il reale come realizzazione del razionale. Anche ora è così. Solo perché la storia è il giudizio universale e pronuncia le sue sentenze irrevocabili secondo la legge della ragione, solo per questo il reale è razionale» (*ibi*, p. 175; tr. it. cit., pp. 404 s.).

maniera definitiva, «quel deciso idealismo per cui “niente è reale” se non l’idea».<sup>53</sup>

Ultimo dei filosofi, Hegel rappresenta l’autentica inquietudine dell’ingranaggio mentale di Rosenzweig<sup>54</sup> e costituisce per l’autore della *Stella della redenzione* il passaggio obbligato per poter accedere alla propria personale verità filosofica: «“1800” significa una fine assoluta oppure un inizio assoluto; quando Hegel scopri in sé l’ultimo filosofo, Goethe scopri in sé il primo cristiano; qui non c’è nulla da aggiungere»,<sup>55</sup> scrive Rosenzweig nella «*Cellula originaria*» della «*Stella della redenzione*». E osserva: «è quindi a partire da questo centro intellettuale [“1800”] che debbo vedere tutto ciò che mi deve divenire completamente perspicuo; per ogni altra via il mio intelletto giunge ben presto al fondo».<sup>56</sup> Se la filosofia ha assolto, «intorno al 1800, il compito che si era posta: giungere alla conoscenza pensante del Tutto»,<sup>57</sup> l’esplicito rifiuto del pensiero di Hegel, che inverte l’intera tradizione filosofica sino a simboleggiarne la morte,<sup>58</sup> costituisce

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 80; tr. it. cit., p. 314, con riferimento a G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 25; tr. it. cit., p. 14. A ulteriore conferma del modo di Rosenzweig di intendere l’idealismo, e di come questo sia nel suo giudizio riscontrabile nell’intero arco della storia della filosofia, merita segnalare come in una successiva breve nota egli accosti Leibniz e Rousseau, Hegel e Schelling «poiché essi partivano, in modo metodico-dialettico o mistico e di principio, dall’equazione pensare-essere» (*HS II*, p. 255, nota alle pp. 106 s.; tr. it. cit., pp. 517 s., nota alle pp. 339 ss.).

<sup>54</sup> Cfr. «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS III*, p. 126; *S*, p. 242. V. anche, a riguardo dell’interpretazione proposta da Rosenzweig di Hegel quale ultimo filosofo, la lettera a Hans Ehrenberg dell’11 dicembre 1913, in *GS I 1*, p. 146, e specialmente quella a Eugen Rosenstock dell’8 giugno 1916, in *ibi*, p. 194; *RR*, p. 58: «Hegel ha detto la verità quando (*implicite*) diceva ciò che (*explicite*) sapeva: di essere lui la fine della filosofia. (Del resto: dove mai si dovrebbe ancora cercare della verità nel mondo se l’autocoscienza mentisse!). Il problema sollevato dall’atto di Talete “filosofia soprattutto” è giunto qui a placarsi e l’uomo incatenato a questo problema, il filosofo, è divenuto superfluo (professore). Da quel momento in poi ci sono ormai solo, come anche loro chiamano se stessi, dei *doctores*».

<sup>55</sup> «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS III*, p. 137; *S*, p. 255.

<sup>56</sup> *Ibi*, p. 126; *S*, p. 243.

<sup>57</sup> *GS II*, p. 116; tr. it. cit., p. 111.

<sup>58</sup> V. la lettera di Eugen Rosenstock a Rosenzweig datata 19 novembre 1916: «del resto Lei me lo ha già ammesso in filosofia, in quanto la filosofia Lei si presenta ormai morta. Ma che cos’altro è la “storia della filosofia” se non il processo di lisciva-

dunque il necessario presupposto per ogni pensiero che voglia dirsi realmente “nuovo”.

In maniera significativa Emmanuel Levinas scrive, a proposito del tentativo di Rosenzweig di muovere «alla ricerca di un altro ordine», di «rivolta contro Hegel». <sup>59</sup> Questa giusta constatazione solleva la questione di come debba essere interpretato il rapporto tra Rosenzweig ed Hegel: lo stesso Levinas, del resto, afferma altrove che Hegel rappresenterebbe per l'autore della *Stella della redenzione* una «fonte e non soltanto il sistema da distruggere». <sup>60</sup> Diversi sembrano essere gli ordini di problemi che si pongono: quale la conoscenza e la comprensione che Rosenzweig ha di Hegel; come sia possibile riconoscere la stessa persona nell'autore di *Hegel e lo Stato* e della *Stella della redenzione*; <sup>61</sup> in che misura l'opera di Hegel abbia influenzato Rosenzweig nella genesi della *Stella della redenzione*, non solo in via negativa ma eventualmente anche in via positiva; da ultimo la domanda se, accanto alla contrapposizione immediata e apparentemente assoluta che Rosenzweig assume nel suo *opus maius*, non sia possibile individuare una linea, più nascosta, di continuità tra i due

tura (*Auslage*) della greicità [...]? Kant è l'ultimo recipiente umanistico, l'ultimo scolastico umanistico, Hegel è lo storico, cioè il becchino di questa competizione dell'Europa con l'antichità» (*GS I 1*, p. 299; *RR*, p. 126).

<sup>59</sup> E. LEVINAS, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», XCVIII (1965), n. 4, p. 211; tr. it. a cura di F. P. Ciglia, in E. LEVINAS, *Fuori dal Soggetto. Buber, de Waelhens, Jankélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl*, Marietti, Genova 1992, p. 56.

<sup>60</sup> ID., *Préface* a S. MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'E. Levinas, Éditions du Seuil, Paris 1982, p. 12.

<sup>61</sup> Si tratta della difficoltà di molti lettori e interpreti di Rosenzweig, ben evidenziata da Otto Pöggeler, il quale sottolinea al contempo la superficialità di chi non voglia prendere in considerazione entrambe le opere (O. PÖGgeler, *Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel*, in AA. VV., *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. by P. Mendes-Flohr, published for Brandeis University Press by University Press of New England, Hanover/London 1988, p. 108; O. PÖGgeler, *Rosenzweig und Hegel*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., p. 840). Secondo Pöggeler, peraltro, è «tipico del periodo della gioventù di Rosenzweig, che siano collegati il riferirsi a Hegel e la contestazione nei suoi confronti»: ne sarebbero esempi significativi Dilthey, Windelband e il circolo di coloro che, ad Heidelberg, gravitavano intorno a Weber (*ibidem*).

pensatori. La letteratura critica ha dibattuto in maniera ampia e feconda, in fasi e secondo prospettive interpretative diverse, tali questioni.<sup>62</sup> Un'analisi di esse non può e non vuole essere oggetto di questo lavoro, anche in considerazione della diversa impostazione, più storico-filologica, che la disamina della complessa questione del rapporto tra Rosenzweig ed Hegel comporterebbe. Ciò nonostante si ritiene opportuno segnalare almeno le linee principali lungo le quali

<sup>62</sup> Oltre ai citati contributi di Pöggeler, che hanno avuto il merito di avere inaugurato, come già rilevato da Francesco Paolo Ciglia, un "fronte" interpretativo del tutto nuovo e di notevole importanza» per quanto riguarda il rapporto tra Rosenzweig ed Hegel (F. P. CIGLIA, *Scrutando la «Stella». Cinque studi su Rosenzweig* (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», diretta da M. M. Olivetti, vol. 20), CEDAM, Padova 1999, p. 57), meritano di essere qui ricordati: G. PETITDEMANGE, *Hegel et Rosenzweig. La différence se faisant*, in AA. VV., *Franz Rosenzweig* (Les Cahiers de «La nuit surveillée», n. 1), textes rassemblés par O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski, «La nuit surveillée», Paris 1982, pp. 157-170; H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins»* (Themen und Thesen der Theologie), Patmos Verlag, Düsseldorf 1984; F. FUSILLI, *Rosenzweig di fronte a Hegel. Appunti sull'idea di uomo*, in «Hermeneutica», V (1985), pp. 219-225; S. MOSÈS, *Hegel pris au mot. La critique de l'histoire chez Franz Rosenzweig*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XC (1985), n. 3, pp. 328-341; A. GOUHIER, *Les fondements d'une éthique dialectique. Hegel et Rosenzweig*, in AA. VV., *Hegel-Jahrbuch 1987*, hrsg. von H. Kimmerle, W. Lefèvre und R. W. Meyer, Germinal Verlag, Bochum 1987, pp. 273-283; SH. AVINERI, *Rosenzweig's Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., pp. 831-838; U. BIEBERICH, *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel* (Dissertationen Theologische Reihe, hrsg. von B. Sirch, Bd. 38), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1990; H.-J. GÖRTZ, *La refondation du «principe dialectique» chez Hegel et chez Rosenzweig*, in AA. VV., *La pensée de Franz Rosenzweig*, Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, présentation et traduction par A. Münster, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 95-122; H.-J. GÖRTZ, *«Gott in der Religion», nicht «Gott in der Geschichte»*. *Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel*, in AA. VV., *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hegel-Studien, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Beiheft 38), hrsg. von E. Weisser-Lohmann und D. Köhler, Bouvier Verlag, Bonn 1998, pp. 225-250; M. SCHWARTZ, *Das Vergeben zwischen Erinnerung und Vergessen: Hegel und Rosenzweig*, aus dem Englischen von D. Seifert, in AA. VV., *Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne* (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae, hrsg. von G. Neumann und G. Schnitzler, Bd. 67), Rombach, Freiburg im Breisgau 1999, pp. 97-114.

si è articolata al riguardo la presente ricerca, al fine di rendere conto di alcuni presupposti interpretativi che la caratterizzano. Un'esatta valutazione della comprensione che Rosenzweig ha del suo antagonista non può prescindere dallo studio della voluminosa monografia su *Hegel e lo Stato*, revisione e completamento della tesi di dottorato in storia moderna (*Die Entstehung der Hegelschen Staatsansicht. Ein Beitrag zu seiner Lebensgeschichte*), discussa nell'agosto 1912 presso la *Philosophische Fakultät* dell'Università di Friburgo in Brisgovia. Proprio in considerazione delle accurate ricerche d'archivio compiute da Rosenzweig in preparazione di questo lavoro, che nell'autorevole giudizio di Otto Pöggeler rappresenta «una pietra miliare nella *Hegelforschung*»,<sup>63</sup> si deve considerare la conoscenza del pensiero hegeliano da parte di Rosenzweig documentata e approfondita.<sup>64</sup> Soprattutto la *Fenomenologia dello spirito* sembra essere l'opera hegeliana che più di altre ha colpito, sin dalla prime letture giovanili, l'attenzione dell'autore della *Stella della redenzione*.<sup>65</sup> Se durante la

<sup>63</sup> O. PÖGgeler, *Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel*, cit., p. 107.

<sup>64</sup> Trovo particolarmente esplicitivo riportare qui quanto Rosenzweig scrive in *Hegel e lo Stato* a riguardo del metodo seguito nella propria ricerca: «la prima norma che la ricerca ha da rispettare è la seguente: intendere in primo luogo ogni autore a partire dall'autore stesso e dalla cerchia più stretta cui appartiene» (*HS I*, p. 66; tr. it. cit., p. 81).

<sup>65</sup> V., per esempio, la lettera a Rudolf Ehrenberg del 23 febbraio 1917, in *GS I 1*, p. 353: «mi ha meravigliato sapere che tu ti porti nuovamente dietro la *Fenomenologia*. Davvero tutti noi, voglio dire anche io ed Hans, abbiamo speso una marea di tempo per quel fantastico libro. E non c'è davvero qualcosa di simile che si possa trovare tra due copertine». Cfr. inoltre la lettera a Eugen Rosenstock del 5 settembre 1916, in *ibi*, pp. 220-223; *RR*, pp. 69-72, in cui Rosenzweig, nel discutere la forma del filosofare, indica la *Fenomenologia dello spirito* quale tentativo prematuro di un metodo che muove dall'esperienza vissuta: in tal senso essa dovrebbe essere assunta quale modello esemplare per ogni prima parte di un futuro sistema filosofico.

Va ascritto soprattutto al merito di Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung*, cit., l'aver indagato analiticamente affinità e differenze fra la *Fenomenologia dello spirito* e *La stella della redenzione*, anche attraverso l'esame delle annotazioni manoscritte e delle sottolineature apposte da Rosenzweig nella sua copia personale della *Fenomenologia dello spirito* (al riguardo cfr. la lettera ad Hans Ehrenberg dell'11 ottobre 1908, in *GS I 1*, p. 86), conservata presso la *Bibliothèque National* di Tunisi (sulle vicende della biblioteca di Rosenzweig, cfr. B. CASPER, *Zur Einführung*, in F. ROSEN-

stesura della tesi di dottorato Rosenzweig risente ancora dell'influsso del suo maestro Friedrich Meinecke, vale a dire di uno storicismo che vedeva nelle vicende politiche il realizzarsi in forma concreta delle idee, quali forze motrici della storia operanti nelle personalità singole e nelle collettività,<sup>66</sup> il proprio "ripudio" di *Hegel e lo Stato*<sup>67</sup>

ZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I. *Briefe und Tagebücher*, 2 Bde., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Bd. 1, 1900-1918, Martinus Nijhoff, Haag 1979, pp. IX s. Esiste inoltre una lista dei libri della biblioteca, redatta a nome del figlio di Rosenzweig, Rafael Nehemia, e vistata il 13 marzo 1939 dall'ufficio dell'*Oberfinanzpräsident* di Kassel, prima che gli stessi libri fossero spediti in Palestina: cfr. B. CASPER, *Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Hermann Cohen's Philosophy of Religion* (Philosophische Texte und Studien, Bd. 44. Publications of the Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History), International Conference in Jerusalem 1996, ed. by S. Mosès and H. Wiedebach, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1997, p. 53).

<sup>66</sup> Sia qui sufficiente accennare alla relazione di forte influsso hegeliano («una ricostruzione storica del presente, nella quale, con metodo dialettico-hegeliano, il XVII, XVIII e XIX secolo venivano per così dire snaturati in tesi, antitesi e sintesi»), riferisce V. VON WEIZSÄCKER, *Natur und Geist. Erinnerungen eines Ärtzes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, p. 26; cfr. anche ID., *Begegnungen und Entscheidungen*, K. F. Koehler, Stuttgart 1949, p. 11) che Rosenzweig tenne a Baden-Baden il 9 gennaio 1910, in occasione di un simposio della nascente *Baden-Badener Gesellschaft*, la quale, nell'intenzione del promotore Hans Ehrenberg, si proponeva «di fare della *cultura contemporanea* un oggetto della *considerazione storica*» (*GS I* 1, p. 96. Al riguardo cfr. le lettere di Rosenzweig ad Hans Ehrenberg del 21 dicembre 1909 e 28 dicembre 1910 e quelle, non datate, a Walter Sohm e Franz Frank, in *ibi*, pp. 97-102, 115 s., e ancora *Paralipomena*, in *GS III*, p. 94).

Per quanto riguarda il rapporto tra Rosenzweig e Meinecke, v. soprattutto E. D'ANTUONO, *Franz Rosenzweig e Friedrich Meinecke*, in «Archivio di storia della cultura», IV (1991), pp. 271-294 e ID., *Ebraismo e filosofia. Saggio su Franz Rosenzweig* (Judaica. Collana diretta da G. Lissa, G. Steindler, E. Rambaldi, vol. 2), Guida, Napoli 1999, *Appendice*, pp. 167-208.

<sup>67</sup> Nella lettera a Margarete Susman-von Bendemann del 1° marzo 1921, Rosenzweig parla del proprio libro sulla dottrina hegeliana dello Stato come di un «lavoro da apprendista (*Lehrlingsarbeit*), che chiede soltanto posto nella [...] libreria» (*GS I* 2, p. 696). Si tratterebbe, in definitiva, di una sorta di canone d'affitto pagato da Rosenzweig alla cultura tedesca, come sembra potersi anche desumere dalla lettera a Eugen Rosenstock del 6 luglio 1916: «Lei deve aver notato nello *Hegel* che la sua ragione personale d'esistenza non era un interesse per Hegel, bensì la volontà di fare un *libro*»

e, con esso, il congedo da Meinecke<sup>68</sup> sembrerebbero segnalare una netta cesura con la successiva produzione scientifica, che sarà caratterizzata dall'assunzione di prospettive e temi filosofici nuovi. Non si tratta tanto, allora, di ricostruire da un punto di vista storico-filosofi-

(*GS I 1*, p. 199; *RR*, p. 62). Mi sembra opportuno, inoltre, riportare qui ciò che Rosenzweig scrive nella *Prefazione e Conclusione di Hegel e lo Stato*, perché bene esprime, anche in relazione all'argomento specifico della trattazione, la mutata prospettiva dell'Autore: «il presente volume, le cui prime parti risalgono al 1909, era già finito quando scoppiò la guerra. Allora non credevo fossero necessarie parole di presentazione, oggi sono indispensabili. Il lettore ha il diritto di sapere che il libro poté essere ultimato soltanto nel 1919. Oggi non lo comincerei più. Al momento attuale non so come si possa trovare il coraggio di scrivere storia tedesca. Allora si sperava vivamente che la soffocante angustia interna ed esterna dello Stato bismarckiano venisse ampliandosi in un Impero di universale respiro. Questo libro, nella misura in cui può farlo un libro, doveva preparare gli animi ad una nuova realtà. L'idea hegeliana dello Stato, rigida e limitata, che nel secolo scorso aveva acquistato sempre maggior prestigio, il 18 gennaio 1871 provocò “come fulmine dalle nubi” l'azione di grande importanza storica. Tale idea di Stato, considerata nel suo evolversi lungo il corso della vita di Hegel, doveva frantumarsi sotto gli occhi del lettore, per far posto alla nuova prospettiva di un avvenire della Germania, più esteso verso l'interno e verso l'esterno. Le cose andarono altrimenti. Dove prima si ergeva l'impero non è rimasto che un campo di macerie.

Non avrei potuto riscrivere queste pagine, ma non potevo neppure rielaborarle. Non restava che darle alle stampe così com'erano; i motivi ispiratori e gli intenti sono una testimonianza dello spirito anteguerra, ma non dello “spirito” del 1919» (*HS I*, pp. XII s.; tr. it. cit., pp. 9 s.). «Quando questo libro fu iniziato esso poteva sembrare altrettanto bene un sogno premonitore, uno di quelli che restano vivi proprio perché sogni, per poi diventare ciò che i sogni possono diventare: potenze creatrici di storia [...]. Quando l'edificio di un mondo crolla anche i pensieri da cui nacque, anche i sogni che lo pervasero vengono sepolti sotto le macerie. Su ciò che porta un lontano futuro – se qualcosa di nuovo, impreveduto, se rinnovamento di ciò che è andato perduto – chi può azzardare previsioni?» (*HS II*, pp. 245 s.; tr. it. cit., p. 473).

<sup>68</sup> V. la celebre lettera a Meinecke del 30 agosto 1920, in *GS I 2*, pp. 678-682; tr. it. a cura di E. D'Antuono, in «Archivio di storia della cultura», IV (1991), pp. 301-304, in cui Rosenzweig rinuncia alla carriera universitaria prospettatagli dal maestro. Nel tentativo di chiarire la propria posizione esistenziale e teoretica, Rosenzweig scrive di essere «diventato da storico sicuramente abilitabile filosofo sicuramente non abilitabile [...]. L'autore della *Stella della redenzione*, che esce presso Kauffmann a Francoforte, è di un altro calibro rispetto a quello di *Hegel e lo Stato*» (*ibi*, p. 680; tr. it. cit., pp. 302 s. Cfr. anche, a proposito dell'opinione di Rosenzweig circa il conseguimento della propria abilitazione, la lettera a Eugen Rosenstock del 3 febbraio 1921, in *GB*, p. 722).

co la fedeltà interpretativa di Rosenzweig nei confronti di Hegel, quanto piuttosto di segnalare la presenza costante quale termine di riferimento critico. Si cercherà quindi di evidenziare, in relazione ai temi di volta in volta trattati, in che modo Hegel rappresenti l'espressione culminante di quella tradizione filosofica contro cui si orienta la *vis polemica* di Rosenzweig. Mi sembra essere questo, del resto, il senso ultimo della filosofia hegeliana agli occhi di Rosenzweig: «il lavoro filosofico di secoli [...] raggiunge la sua meta nello stesso istante in cui il sapere circa il Tutto perviene a conclusione in se stesso. Perché è di una vera e propria conclusione che si deve parlare quando questo sapere non abbraccia più solo il suo oggetto, il Tutto, ma attinge esaustivamente (almeno sulla base delle pretese e delle modalità che gli sono proprie) anche se stesso. Questo è avvenuto con l'inclusione della storia della filosofia all'interno del sistema operata da Hegel. Il pensiero pare non possa più procedere oltre il porre in evidenza se stesso, e quindi il dato di fatto che gli è più intimamente noto, come parte dell'edificio del sistema e naturalmente come la parte conclusiva».<sup>69</sup> Inoltre, assumere questa prospettiva ermeneutica, che pure consente di rendere ragione degli aspetti più “epidermici” della polemica di Rosenzweig nei confronti di Hegel,<sup>70</sup> non significa rinunciare a valutare in che modo la proposta speculativa che emerge dalle pagine della *Stella della redenzione* sia in relazione con quella stessa tradizione da cui sembra volere prendere le distanze, o si collochi addirittura all'interno del suo complesso tessuto storico-teoretico.

<sup>69</sup> GS II, p. 6; tr. it. cit., p. 6.

<sup>70</sup> V., per esempio, GS I 2, pp. 1200, 889 e 1154; parziali tr. it. in G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della «Stella»*, cit., pp. XX s.: «avrei voglia di dire una volta in maniera così chiara che lo capiscano anche coloro che hanno la libera docenza che non sono un hegeliano e che ho sempre ritenuto il sistema hegeliano errato nel suo insieme e nelle sue parti» (lettera a Nahum Glatzer del 24 ottobre 1928). «Ho ritenuto che la filosofia di Hegel fosse dannosa già fin da quando iniziai a scrivere lo *Hegel*» (lettera a Rudolf Hallo del 4 febbraio 1923); «il mio rifiuto di Hegel si fondava allora [1911] esclusivamente su un istinto storico (“non fa più per noi”), non ancora su riflessioni sistematiche» (lettera a Rudolf Stahl del 2 giugno 1927).

b) *Decostruzione della «filosofia del Tutto»*

Mediante il proprio rifiuto di Hegel, Rosenzweig si inserisce decisamente nel dibattito contro la metafisica onnicomprensiva, vale a dire contro il «metodo del puro produttore “panlogistico”»,<sup>71</sup> al punto che si deve constatare, volendo riportare le suggestive e pregnanti parole di Xavier Tilliette, che «la *Stella* sorge e brilla sulle rovine della filosofia idealistica».<sup>72</sup> Si tratta di un dissenso radicale con la filosofia dominante, dissenso che ha di mira non solo la dimensione materiale, vale a dire i principî e le dottrine enucleate dall'idealismo, ma anche quella formale, attinente al metodo del filosofare in generale, e quella pratica, intendendo con essa l'insegnamento della filosofia in ambiente accademico.

L'*Auseinandersetzung* di Rosenzweig nei confronti della filosofia, infatti, si impernia principalmente sulla problematicità del metodo che caratterizza il pensare filosofico: «noi riconosciamo il problema sistematico degli idealisti (la forma del filosofare come autentica *crux* della filosofia), ma esso non domina la forma del nostro proprio filosofare come avviene in loro; noi, filosofando, non vogliamo essere filosofi, ma *uomini*, e perciò dobbiamo necessariamente portare il nostro filosofare nella forma della nostra umanità».<sup>73</sup> Rosenzweig appare mosso, soprattutto, dall'esigenza di elaborare una nuova modalità di pensare che sia vitalmente personale piuttosto che astrattamente oggettiva, legata all'*hic et nunc* più che essere connotata in maniera atemporale, dialogica più che monologica. In tal senso, per esempio, mi sembra debba essere letta l'annotazione diaristica del 2 marzo 1906: «da tempo non avevo alcuna nostalgia per Platone. Anche oggi ero solamente stupito, quando presi in mano il *Simposio*. Chi cerca nello studio della filosofia una istruzione oggettiva deve essere o molto ingenuo o un matematico. Per questo motivo, affinché nessun “profano” disturbi la cerchia spiritica, già Platone allontana

<sup>71</sup> *GS* II, p. 163; tr. it. cit., p. 156.

<sup>72</sup> X. TILLIETTE, *Rosenzweig et Schelling*, in «Archivio di Filosofia», LIII (1985), n. 2-3, p. 147.

<sup>73</sup> *GS* I 1, p. 318; *RR*, p. 149 (lettera a Eugen Rosenstock, senza data, collocabile intorno al dicembre 1916).

l'ἀγεωμέτρητος. – Io sono davvero uno scettico e ἀγεωμέτρητος, per questo per me la filosofia è soltanto – “soltanto” – espressione di una personalità». <sup>74</sup> Questa insistenza su quello che dovrebbe essere il carattere personale dell'autentico filosofare, quindi non più vincolato a categorie quali, per citarne alcune, “soggetto” e “oggetto”, accompagna costantemente la critica che Rosenzweig muove alla «filosofia dei filosofi» (*Philosophenphilosophie*). <sup>75</sup> Si vedrà in seguito in che modo egli caratterizzi il nuovo pensiero. <sup>76</sup> preme per il momento segnalare, quale componente essenziale del suo rifiuto dell'idealismo, l'esigenza di individuare una modalità del filosofare che provenga dalla vita e sulla vita ricada.

Prima di addentrarsi nell'analisi dei nodi concettuali lungo i quali si articola la critica che Rosenzweig muove al pensiero hegeliano, quale massima espressione dell'idealismo che caratterizza la storia della filosofia, occorre fare inoltre cenno, se pure brevemente, alla sua «fondamentale diffidenza, divenuta a poco a poco molto grande, rispetto a tutto ciò che sul mercato d'annata della filosofia universitaria tedesca trovava il suo mucchietto di ammiratori». <sup>77</sup> Le ragioni della brevità sono dettate dal fatto che i numerosi passi delle lettere in cui Rosenzweig fa riferimento all'ambiente accademico, con toni che oscillano spesso tra l'ironico e il caustico (quand'anche si tratti,

<sup>74</sup> *Ibi*, p. 30. Si veda anche la lettera che Rosenzweig scrive alla madre il 18 novembre 1907, in cui riconosce di non avere in precedenza compreso correttamente il pensiero di Platone e ne consiglia anzi la lettura, in quanto si presenterebbe come «una filosofia dell'“interno” del mondo, della sua “vera essenza”, una “filosofia del propriamente” [*Eigentlich-Philosophie*] [...]: una metafisica, un poema filosofico» (*ibi*, p. 72). Se pure non mancano, in questo secondo caso, parole di apprezzamento nei confronti di Platone, non può sfuggire, d'altra parte, come l'interpretazione suggerita da Rosenzweig bene si concilia con quella ricostruzione e critica della storia della filosofia idealistica cui si è fatto riferimento nel paragrafo precedente.

<sup>75</sup> Cfr. *GS* I 2, p. 893 (lettera a Buber del 14 febbraio 1923).

<sup>76</sup> *V. infra*, cap. II, § 5, pp. 216 ss.

<sup>77</sup> *Ein Gedenkblatt* (originariamente con il titolo *Der Dozent. Eine persönliche Erinnerung*, in «Neue Jüdische Monatshefte», II (1917/18), Hef 15/16, pp. 376-378), in *GS* III, p. 239; tr. it. di G. P. Cammarota, in «Filosofia e teologia», XIV (2000), n. 2, pp. 342 s. (traduzione parzialmente modificata).

per esempio, di filosofi del calibro di Husserl),<sup>78</sup> meriterebbero di essere analizzati in maniera a sé stante, quasi a volere ricostruire una mappa della filosofia in ambito tedesco, e specialmente in quello sudoccidentale<sup>79</sup> e berlinese, all'inizio del Novecento.<sup>80</sup> Né, d'altra parte, si può qui esaminare in maniera esaustiva la portata fortemente anti-

<sup>78</sup> Cfr. *GS I 2*, p. 619 (lettera alla madre del 18 novembre 1918) e *GB*, pp. 193, 231 e 815 (lettere a Margrit Rosenstock del 18 novembre 1918, 7 febbraio 1919 e 18 agosto 1924). Di contro va segnalato quanto Bernhard Casper scrive essergli stato riferito dalla moglie di Rosenzweig, Edith Hahn risposatasi successivamente in Scheinmann, che cioè il «marito trovò il pensiero di Husserl “troppo bello per essere vero”» (B. CASPER, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*, in AA. VV., *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag* (Philosophische Schriften, Bd. 36), hrsg. von P.-L. Coriando, Duncker & Humblot, Berlin 1999, p. 359, nota 13; tr. it. di V. Cesarone, in «Idee», XVIII (2003), nn. 52/53, p. 32, nota 13).

<sup>79</sup> V. *GS I 1*, p. 302; *RR*, p. 130 (lettera del 30 novembre 1916 a Eugen Rosenstock): «sono sempre consapevole di essere un allievo della scuola tedesca sudoccidentale, per quanto ciò possa oggi suonarmi casuale; da qualche parte bisogna pure avere fatto apprendistato e io l'ho fatto a Friburgo». Cfr., al riguardo, B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1967, ora con il titolo *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Karl Alber, Freiburg/München 2002<sup>2</sup>, pp. 64 s., nota 7, il quale riferisce, anche sulla base delle proprie ricerche svolte presso gli archivi dell'Università di Friburgo in Bressgovia, delle lezioni frequentate da Rosenzweig durante lo studio presso la *Philosophische Fakultät*.

<sup>80</sup> Sia qui sufficiente citare, a titolo emblematico, quanto Rosenzweig scrive nella lettera ai genitori del 20 settembre 1917: «mi feci di persona un'idea dei seguenti, noti, professori di filosofia: Lipps, Rickert, Windelband, Jonas Cohn, Riehl, Dessoir, Cassirer, Stumpf, Simmel, Lask, Eucken, Wundt, Spranger – nemmeno con uno provai la sensazione: un filosofo. Erano brave persone, menti acute, incantatori di serpenti, tipi evanescenti, consumatori di sé (o in maniera un po' più perspicua: onicofagi), spiriti fini – ma nessun filosofo [*Das waren brave Leute, scharfe Köpfe, Schlangentänzer, himmelblaue Heinriche, Selbstverzehrter (oder etwas anschaulicher: Nägelkauer), feine Geister – aber kein Philosoph*] [...]. Conobbi Meinecke, Below, Finke, Lenz, Delbrueck, Breysig, Ed[uard] Meyer, Oncken, Brandenburg, Seliger – ma soltanto con Lamprecht provai la sicura sensazione: un grande storico. Tutti gli altri, di nuovo, soltanto professori» (*GS I 1*, pp. 442-443). Si vedrà in seguito (*infra*, p. 94, nota 245) come ben diversa sia, anche con riferimento alla lettera testé citata, l'opinione di Rosenzweig su Cohen.

accademica della fondazione da parte di Rosenzweig, nel 1920 a Francoforte sul Meno, del *Freies Jüdisches Lehrhaus* e, con essa, analizzare l'ideale di *Bildung* che ne è motivo ispiratore.<sup>81</sup> Una volta ancora, a orientare il giudizio di Rosenzweig è l'assenza di concreta vitalità che egli riscontra nel mondo universitario, così almeno a interpretare quanto scrive nel proprio diario il 20 novembre 1906: «il professore esercita una professione che lo pone completamente fuori del mondo: la scienza pura. Il mondo dovrebbe consentire una simile occupazione nel suo ambito soltanto come passatempo, non come lavoro quo-

<sup>81</sup> Si rinvia, al riguardo, ai contributi di: H. L. GOLDSCHMIDT, *Vom Lehrhaus*, J. OP 'T ROOT, *Franz Rosenzweig und das Freie Jüdische Lehrhaus*, E. SIMON, *Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem (1931)*, H. L. GOLDSCHMIDT, *Bildung und kein Ende*, raccolti in AA. VV., *Lernen mit Franz Rosenzweig* (Arnoldshainer Texte. Schriften aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Bd. 24), hrsg. von W. Licharz, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1984, 1987<sup>2</sup>, rispettivamente pp. 161-186, 187-205, 206-220, 221-227; a quelli di: N. N. GLATZER, *Das Frankfurter Lehrhaus*, H. FEIDEL-MERTZ, *Der lernende Lehrer. Rosenzweigs Schulkritik und die Erneuerung jüdischer Erziehung und Bildung nach 1933*, F. ROSENBAUM, *Lehrhaus Then and Now*, J. M. H. OP 'T ROOT (unter Mitwirkung von M. Hamburger), *Das Freie Jüdische Lehrhaus – früher und heute. Ausgangspunkte, Nachwirkung, Methode*, J. E. SEIFFERT, *Kann die systematische Erziehungswissenschaft von Franz Rosenzweig lernen?*, W. LICHARZ, *Mit Franz Rosenzweig im Lehrhaus*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. I, cit., rispettivamente pp. 303-326, 337-352, 353-360, 361-382, 383-389, 391-395; a M. VOLKMANN, *Eine andere Frankfurter Schul'. Das Freie Jüdische Lehrhaus 1920-1927*, TVT Medienverlag, Tübingen 1994; a R. BURKHARDT-RIEDMILLER, *Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1995; a P. MENDES-FLOHR, *The «Freies Jüdisches Lehrhaus» of Frankfurt*, in AA. VV., *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Ein internationales Symposium der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main und des Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History Jerusalem, hrsg. von K. E. Grözinger, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1997, pp. 217-229; a I. SCHULZ-GRAVE, *Lernen im Freien Jüdischen Lehrhaus* (Oldenburgische Beiträge zu Jüdischen Studien, Bd. 2), Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, Oldenburg 1998. Cfr. inoltre M. ZANK, *Franz Rosenzweig, the 1920s and the <email> moment of textual reasoning*, in AA. VV., *Textual Reasoning. Jewish Philosophy and Text Study at the End of the Twentieth Century*, ed. by P. Ochs and N. Levene, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (UK) 2002, pp. 229-250, il quale segnala una possibile realizzazione contemporanea dell'ideale di *Bildung* propugnato da Rosenzweig.

tidiano. Pertanto, coloro che, soli, vogliono coltivare “in disparte” un simile passatempo (lo studioso indipendente, l’eremita della scienza – viene deriso con compassione; il professore ordinario, l’abate nel monastero – è guardato con stupore e ammirato), si recano, come prima nel monastero, così ora nel mondo universitario. Questo è infatti un mondo a sé stante. Ne consegue tutto il resto: la visione limitata, che si muove continuamente all’interno del cerchio di questo mondo di scienza (la “repubblica degli studiosi”), la sopravvalutazione del proprio valore e soprattutto del valore dell’occupazione scientifica, l’orgoglio dello studioso, necessaria difesa contro gli sguardi critici che il mondo getta di tanto in tanto sul monastero. Soltanto mediante questa sopravvalutazione blindata del lavoro dello studioso è possibile ottenere che, quando fuori, davanti al monastero, uno chieda: “Ma cosa fanno dentro?”, l’altro risponda con serietà profondamente rispettosa: “Pregano!”». <sup>82</sup> Quanto poi a comprendere il ruolo che dovrebbe avere, agli occhi di Rosenzweig, il professore universitario, è assai eloquente ciò che egli scrive ai genitori a proposito di Simmel: «è sì un buon “docente” (*Dozent*), ma *non* è affatto un buon *insegnante* (*Lehrer*) (la qual cosa, appunto, non è semplicemente una “traduzione” di docente), e di nuovo per lo stesso motivo che vi scrissi di recente: perché non ha cuore». <sup>83</sup> Non solo Simmel è un uomo senza anima e dal cuore atrofizzato, quindi solo cervello, ma è soprattutto colpevole – e in questo sembra davvero essere per Rosenzweig il degno rappresentante della «consorteria» filosofica accademica, <sup>84</sup> vale a dire degli «asini» che tengono lezione nelle Uni-

<sup>82</sup> GSI 1, p. 65.

<sup>83</sup> *Ibi*, p. 341 (lettera ai genitori del 29 gennaio 1917).

<sup>84</sup> È Eugen Rosenstock, nella lettera a Rosenzweig del 29 maggio 1916, in *ibi*, p. 191; *RR*, p. 54, a criticare il carattere fortemente «corporativo» (*zünftig*) che caratterizza il sapere universitario. Nel prosieguo della lettera, la prima di un carteggio di particolare importanza nel processo di maturazione intellettuale e spirituale dei due pensatori, Rosenstock accusa la filosofia di non possedere un cuore, ulteriore testimonianza di un comune sentire con Rosenzweig.

Per quanto concerne il rapporto tra i due pensatori, cfr., oltre ai saggi indicati *supra*, p. 19, nota 8, A. NEHER, *Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne: le dialogue Franz Rosenzweig-Eugen Rosenstock*, in ID., *L’existence juive. Solitude et affrontements*, Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 204-231;

versità<sup>85</sup> – di non pensare in dialogo con il proprio interlocutore, di non sapere insegnare, ma di volere soltanto indottrinare: «si crogiola nelle “mutevoli” sfumature delle *soluzioni*, mentre il buon maestro elementare (*Schulmeister*) spende la maggior parte del tempo a ficcare in testa agli uditori le *domande*. È del tutto secondario e transitorio che si creda di capire tutto ascoltando; di una buona lezione rimane in testa il *problema* e tutte le volte che si pensa a esso viene in mente anche la soluzione; si è appunto *imparato a pensare* (ancorché in maniera riproduttiva), mentre con Simmel si *sta* soltanto a *guardare* come uno pensa».<sup>86</sup> Nell’ottica di Rosenzweig, pertanto, la proposta

AA. VV., *Judaism despite Christianity. The «Letters on Christianity and Judaism» between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, University of Alabama Press, Alabama 1969; H. M. STAHLER, «Speech-letters» and «Speech-Thinking»: Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy, in «Modern Judaism», IV (1984), pp. 57-82; S. MOSÈS, *Judentum und Christentum in der modernen Welt. Der Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock von Mai bis Dezember 1916*, aus dem Französischen übersetzt von U. Sarrazin, in AA. VV., *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch* (Studien zur Geistesgeschichte, hrsg. von J. H. Schoeps, Bd. 9), hrsg. von H. Kremers, J. H. Schoeps, Burg Verlag, Stuttgart/Bonn 1988, pp. 71-89; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog – und die Folgen von Auschwitz*, in ID., *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Karl Alber, Freiburg/München 1991, pp. 121-173; G. BONOLA, *Introduzione*, in F. ROSENZWEIG – E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992, pp. 7-48; M. BRASSER, *Rosenstock und Rosenzweig über Sprache. Die Angewandte Seelenkunde im Stern der Erlösung*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 173-207.

<sup>85</sup> Cfr. *GB*, p. 602 (lettera a Margrit Rosenstock, collocabile intorno al 1° e 2 giugno 1920).

<sup>86</sup> *GS I 1*, p. 343 (lettera ai genitori del 1° febbraio 1917). Cfr. inoltre le lettere ai genitori del 21 e 23 gennaio 1917, in *ibi*, pp. 337-340: esse riportano la reazione di Rosenzweig, a quel tempo artigliere in Macedonia, a un ampio resoconto inviatogli dalla madre a riguardo di un ciclo di lezioni filosofiche che Simmel tenne a Kassel su invito della *Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft*. A proposito della critica, quasi «odio», di Rosenzweig nei confronti di Simmel cfr. anche *ibi*, pp. 113, 328 (lettere ad Hans Ehrenberg del 28 ottobre 1910 e del 6 gennaio 1917), 350, 351 (lettere ai genitori del 17 e 20 febbraio 1917), 377 s. (lettera a Rudolf Ehrenberg del 29 marzo 1917), 828 (lettera a Buber del 20 settembre 1922) e *Paralipomena*, in *GS III*, p. 116.

Un’interessante interpretazione del rapporto tra Rosenzweig e Simmel, con par-

di una nuova forma del filosofare implica anche, inevitabilmente, un nuovo studio e, soprattutto, un nuovo modo di insegnare. Si giustifica anche, in tal modo, l'impossibilità per Rosenzweig di accettare una chiamata a professore di filosofia: ciò sarebbe proponibile, scrive a Eugen e Margrit Rosenstock il 13 febbraio 1921, solo nel caso in cui essa venisse effettuata con riferimento alla *Stella della redenzione*, perché, «se ciò accadesse, le Università non sarebbero più labirinti di specchi, i professori non più caricature, gli studenti non più tedeschi e la filosofia sarebbe diventata una cosa dilettevole. Quattro premesse», osserva però con rassegnazione, «ciascuna delle quali significherebbe la fine di tutte le cose». <sup>87</sup>

Sebbene non siano pochi, agli occhi di Rosenzweig, gli aspetti problematici dell'idealismo che meritano di essere confutati, intendo per il momento soffermare l'attenzione sulle argomentazioni da lui addotte nella *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, dichiaratamente connotata, come si è visto, in senso antifilosofico e antihegeliano. Di fronte all'idea filosofica di un principio assoluto (il mondo degli antichi, il Dio della Scolastica, da ultimo la ragione o l'uomo o l'Io della modernità), che tutto giustifica e ingloba, Rosenzweig è consapevole del fatto che solo una frantumazione del cerchio del sistema può smascherare l'«autoinganno idealistico» <sup>88</sup> e mostrare il fallimento del vecchio pensiero. Da qui, dunque, una decostruzione sistematica della «filosofia del Tutto», <sup>89</sup> nella declinazione datane da Hegel quale suo ultimo rappresentante: la morte come esperienza che non si lascia sussumere nel Tutto, la mobilitazione contro l'hegelismo dei tentativi che storicamente gli si sono opposti, il rifiuto del

ticolare riferimento al problema dello *Judesein*, è suggerita da H. LIEBESCHÜTZ, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 23), mit einem Nachwort von R. Weltsch, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970, pp. 103-175, specialmente pp. 141-144, 173-175.

<sup>87</sup> Cfr. *GB*, pp. 732 e 733 (da quest'ultima pagina è tratta la citazione riportata).

<sup>88</sup> *Hermann Cohens Nachlaßwerk. Ein Brief* (apparso in «Jüdische Rundschau», XXVI (1921), Nr. 102/103, pp. 729 s.), ora con il titolo *Hermann Cohens Nachlaßwerk*, in *GS* III, p. 230; *HC*, p. 102.

<sup>89</sup> *GS* II, p. 5 e *passim*; tr. it. cit., p. 5.

pensiero come unico presupposto ovvero dell'identità di pensiero ed essere, la confutazione dell'ontoteologia hegeliana. L'esperienza della morte, nella sua irriducibilità, si sottrae infatti alle pretese onnicomprensive dell'idealismo e ne rompe il meccanismo panlogistico, consentendo una progressiva relativizzazione della totalità in uomo, mondo e Dio. Si vedrà nel paragrafo successivo in che modo il tema della morte scardini il Tutto hegeliano; preme qui analizzare, innanzitutto, le argomentazioni sussidiarie di cui si avvale Rosenzweig nella sua polemica con Hegel, per meglio mostrarne da un lato l'autonomia portata antitetica, dall'altro il carattere tradizionale che ne caratterizza l'esposizione.

*La «pura e semplice singolarità» dell'uomo «meta-etico»*

Nell'opinione dell'autore della *Stella della redenzione* soltanto l'individuazione di un saldo punto di Archimede esterno al Tutto della filosofia può consentire una effettiva opposizione a quello che mi sembra debba essere considerato, sia per l'assolutismo con cui si presenta, sia per la pretesa di cogliere la totalità che lo caratterizza, il "totalitarismo" hegeliano. Il fulcro su cui fare leva per una possibile decostruzione della filosofia del Tutto è, secondo Rosenzweig, storicamente individuabile: innanzitutto nella «coscienza individuale propria di un Søren Kierkegaard (oppure una contrassegnata da qualunque altro nome e cognome), coscienza del proprio peccato e della propria redenzione, non bisognosa, né suscettibile di una dissoluzione nel cosmo»;<sup>90</sup> poi nella domanda di Schopenhauer circa il valore del mondo per l'uomo, il quale assurge così a problema filosofico per eccellenza; infine, soprattutto, nella tragedia della vita di Nietzsche, primo filosofo in cui vita e teoresi costituiscono fino all'ultimo una unità.

Rivendicando il valore esistenziale del «singolo», Kierkegaard si oppone decisamente all'autocompimento del sapere proprio del pensiero hegeliano.<sup>91</sup> Il carattere individuale della coscienza vanifica l'am-

<sup>90</sup> *Ibi*, pp. 7 s.; tr. it. cit., p. 7.

<sup>91</sup> V., a titolo esemplificativo, S. KIERKEGAARD, *Diario*, tr. it. a cura di C. Fabro, vol. II, 1848-1852, Morcelliana, Brescia 1949, p. 304: «l'esistenza corrisponde alla realtà singolare, al singolo (ciò che già insegnò Aristotele): essa resta fuori, ed in ogni modo non coincide con il concetto. Per un singolo animale, una singola pianta,

bizione della filosofia di Hegel di comprendere in sé tutto: il grido «io sono ancora qui»<sup>92</sup> non è infatti l'espressione di una fragile autonomia non ancora conciliatasi con la totalità, di una volontà singolare che deve realizzarsi nella volontà comune, ma è l'affermazione di una realtà che trascende il Tutto e su cui la vecchia filosofia non può avanzare alcun diritto.

Per Rosenzweig, però, solo con Schopenhauer si annuncia chiaramente la «nuova filosofia»: si apre, cioè, l'epoca filosofica che «prosegue attraverso ed oltre Nietzsche e non è ancora giunta alla fine».<sup>93</sup> Schopenhauer non filosofa più a prosecuzione della storia della filosofia, «quasi ne fosse in qualche modo il delegato o fosse l'erede dello stato attuale della problematica filosofica»,<sup>94</sup> ma è – così Rosen-

un singolo uomo, l'esistenza (essere – o non essere) è qualcosa di molto decisivo; un uomo Singolo non ha certo un'esistenza concettuale». A differenza di ciò che pensa Hegel, inoltre, il singolo sta più in alto dell'universale: «in un genere animale vale sempre il principio: il singolo è inferiore al genere. Il genere umano ha la caratteristica, appunto perché ogni Singolo è creato a immagine di Dio, che il Singolo è più alto del genere» (*ibi*, p. 328).

Sul rapporto tra Rosenzweig e Kierkegaard cfr. M. D. OPPENHEIM, *Taking time seriously: An inquiry into the methods of communication of Søren Kierkegaard and Franz Rosenzweig*, in «Studies in Religion/Sciences Religieuses», VII (1978), No. 1, pp. 53-60.

<sup>92</sup> «*Urzelle*» des Stern der Erlösung, in *GS* III, p. 127; *S*, p. 243. Cfr. anche *GS* II, p. 69; tr. it. cit., p. 67.

<sup>93</sup> *Ibi*, p. 8; tr. it. cit., p. 8: si tratta dell'epoca in cui, secondo Simmel, sarebbe predominante il concetto filosofico di «vita» (v. *supra*, p. 27, nota 38).

<sup>94</sup> *Ibi*, p. 9; tr. it. cit., p. 8. È evidente la polemica di Rosenzweig contro la pretesa della filosofia hegeliana di rappresentare il punto di vista “di turno” nella storia dei problemi filosofici e di aver fatto «proprio della storia della filosofia la conclusione sistematica della filosofia, poiché così rendeva innocuo il punto di vista personale dei singoli filosofi, ultimo elemento che pareva poter contestare l'unità del Tutto» (*ibi*, p. 56; tr. it. cit., pp. 54 s.). V. anche l'annotazione diaristica del 20 luglio 1922, in *GS* I 2, p. 804: «Spinoza confuta Cartesio, Leibniz confuta Spinoza, Kant confuta Leibniz, Fichte confuta Kant, Schelling confuta Fichte, Hegel confuta Schelling, ed Hegel “è giudicato, più che confutato”, dall'andamento della storia. Nietzsche invece non confuta Schopenhauer, e io non confuto Nietzsche. Chi, oggi, si interessa ancora di confutazioni (così, per esempio, Rickert con Nietzsche – che cosa è infatti la filosofia dei valori se non una lotta contro la “trasvalutazione”?), dimostra proprio con ciò di non essere un filosofo».

zweig nella lettera a Rudolf Ehrenberg del 1° dicembre 1917 – «il primo filosofo nel nuovo significato. [Che il filosofo sia la forma della filosofia] egli lo ha chiaramente espresso mediante la soggettività che caratterizza la *Weltanschauung*: “Filosofia [è] l’impressione che il mondo produce su un individuo e la reazione a questa impressione” [...]; da Schopenhauer in poi i filosofi hanno vita *propria* e scrivono la *propria* filosofia: è infatti finita la storia della filosofia come nesso oggettivo; viene stabilito il “caos”». <sup>95</sup> «*Exit philosophia, intrat philosophus*» – queste le parole che Viktor von Weizsäcker attribuisce a Rosenzweig in merito al significato della cesura tra Hegel e Schopenhauer: <sup>96</sup> alla forma «unidimensionale» (*eindimensionale*) e oggettiva del sistema hegeliano si viene a sostituire, in definitiva, quella «multidimensionale» (*vieldimensionale*) e soggettiva delle *Weltanschauun-*

<sup>95</sup> GS I 1, p. 485, con riferimento alla lettera che Schopenhauer scrisse il 28 marzo 1818 al proprio editore durante le trattative circa il contratto per *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1819 (al riguardo cfr. A. SCHOPENHAUER – F. A. BROCKHAUS, *Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus*, hrsg. von L. Lütkehaus, C. H. Beck, München 1996, p. 26). Cfr. anche, in proposito, GS II, pp. 9, 116; tr. it. cit., pp. 8 s., 111, e GB, p. 30 (lettera a Eugen Rosenstock del 4 settembre 1917). Ancora più radicale, poi, è quanto Rosenzweig afferma in *Die Wissenschaft und das Leben* (1918), in GS III, p. 485; *EBfv*, p. 156: «ciò che si definisce “concezione del mondo” non è affatto semplicemente la vicenda familiare di un piccolo circolo di “filosofi”, bensì ognuno la possiede, ognuno si fa la sua idea di Dio e del mondo, del popolo e dello Stato, del ceto e della classe, della casa e della corte; non gli importa se il “filosofo” troverà questa idea esatta o sbagliata; sono infatti le sue vedute, gli appartengono in proprio, non le potrebbe cedere senza cedere con esse un pezzo della sua parte migliore. E addirittura per ciò che riguarda l’“esattezza”, qualche filosofo erudito ora ha notato, in trincea, che tali concezioni del mondo dell’incolto non saranno magari una “logica”, ma forse hanno qualcosa che è più che logica: ossia, “mano e piede”. Sono cresciute con i loro portatori, sono radicate in una sfera definita di esperienze e non sono così facili da scuotere come se l’è sognato la fiera saggezza scolastica degli “eruditi”».

Sul rapporto tra Rosenzweig e Schopenhauer cfr. H. DAGAN, *Philosophizing in the Face of Death – Schopenhauer and Rosenzweig*, in «*Jewish Studies Quarterly*», VIII (2001), No. 1, pp. 66-79.

<sup>96</sup> Cfr. V. VON WEIZSÄCKER, *Natur und Geist*, cit., p. 29.

gen individuali.<sup>97</sup> In tal modo, non solo «l'uomo vivo», «l'uno che si beffa di ogni totalità ed universalità»,<sup>98</sup> non si lascia sussumere nel Tutto conoscibile dell'idealismo, ma diventa, nella misura in cui è portatore di una specifica forma del filosofare, il problema della filosofia.<sup>99</sup>

Infine con Nietzsche, la cui vita e il cui pensiero costituiscono agli occhi di Rosenzweig un tutt'uno inscindibile, la realtà individuale dell'uomo smette di essere problematica e si afferma anzi come paradigma filosofico: «le *necessità* del metodo sono terminate con Hegel, e ora sono validi soltanto i metodi ancorati nella vita personale dell'uomo che filosofa: Schopenhauer, Nietzsche, ecc.; se in Schopenhauer, a causa della sua stupida scolastica kantiana, può forse ancora passare inosservato che si tratta di qualcosa di ben diverso da quanto fino ad ora, da Talete fino ad Hegel, si era chiamato filosofia, *non si può non vederlo in Nietzsche*».<sup>100</sup> «lui, che nel mutare delle immagini del suo pensiero mutava se stesso, lui, la cui anima non temeva alcuna altezza e s'arrampicava seguendo il temerario spirito scalatore su su fino alla scoscesa vetta della follia, dove non c'è più alcun 'oltre', proprio lui è quegli da cui nessuno di quanti devono filosofare può ormai prescindere».<sup>101</sup> In Nietzsche, anima e spirito, uomo e pensatore, sono davvero una cosa sola: egli si nutre della propria car-

<sup>97</sup> Cfr. *GS II*, pp. 116 s.; tr. it. cit., p. 112.

<sup>98</sup> *Ibi*, p. 9; tr. it. cit., p. 9.

<sup>99</sup> Un esempio di questa mutata prospettiva è rappresentato, secondo Rosenzweig, dal libro di Max Stirner intitolato significativamente *Der Einzige und sein Eigentum*, Otto Wigand, Leipzig 1845; tr. it. di C. Berto, a cura di G. Penzo, Mursia, Milano 1990.

<sup>100</sup> *GS I* 1, p. 410 (lettera a Rudolf Ehrenberg del 28 maggio 1917). Si deve soprattutto alla ricerca di Cordula Hufnagel l'approfondimento del rapporto tra Rosenzweig e Nietzsche: cfr. C. HUFNAGEL, «*Sünder und Schwärmer in einer Person*». *Nietzsche in der Philosophie Franz Rosenzweigs*, in AA. VV., *Jüdischer Nietzscheanismus* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), hrsg. von W. Stegmaier und D. Krochmalnik, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1997, pp. 82-89; C. HUFNAGEL, *Nietzsche im Stern der Erlösung*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 291-303.

<sup>101</sup> *GS II*, p. 10; tr. it. cit., p. 9.

ne.<sup>102</sup> Il filosofo, vale a dire l'uomo che filosofa, cessa definitivamente di essere una *quantité négligeable* per la propria filosofia; ne diventa piuttosto il padrone: essa deve riconoscerlo come qualcosa che non arriva a concepire e che tuttavia, proprio perché dotato di potere su di lei, non può negare.<sup>103</sup>

Ciò che per Rosenzweig accomuna i citati pensatori della «rivoluzione posthegeliana della filosofia»,<sup>104</sup> al di là delle specifiche differenze, è il loro uscire dal Tutto dell'idealismo, da quel mondo che si sapeva accessibile al pensiero: un uscire «sulle proprie gambe»,<sup>105</sup> prendendo le mosse dal presupposto della «pura e semplice singolarità» (*schlechthinnige Einzelheit*).<sup>106</sup> L'individuo, infatti, ha una sua specifica realtà, che non può essere ricondotta alla hegeliana identità di essere e pensiero. Per quanto la ragione filosofante possa bastare a se stessa, accogliendo in sé tutto e proclamando unica ed esclusiva la propria esistenza, alla «conoscenza pensante del Tutto»<sup>107</sup> si sottrae la coscienza individuale, connessa a un preciso nome e cognome, in traducibile in termini universali: «l'uomo scopre d'improvviso che egli, pur filosoficamente digerito da molto tempo, è ancora qui. E non certo l'uomo con il suo bel ramo di palma [...] bensì l'uomo come "io, io che sono polvere e cenere". Io comunissimo privato individuo, io nome e cognome, io polvere e cenere, io sono ancora qui. Ed esercito filosofia, cioè: ho l'impudenza di elaborare filosoficamente la filosofia (*philosophie-ren*), dominatrice universale [...]. *Individuum ineffabile triumphans*. Non è però sorprendente che egli "faccia della filosofia" bensì il fatto stesso che egli è ancora qui, che egli ancora si arrischia a respirare faticosamente, che egli ancora "fa"». <sup>108</sup> Questa irriducibilità dell'individuo a qualsiasi sintesi del pen-

<sup>102</sup> Cfr. *GB*, p. 120 (lettera a Margrit Rosenstock del 18 agosto 1918).

<sup>103</sup> *GS II*, p. 10; tr. it. cit., p. 10.

<sup>104</sup> *Ibi*, p. 18; tr. it. cit., p. 17.

<sup>105</sup> «*Urzelle*» *des Stern der Erlösung*, in *GS III*, p. 126; *S*, p. 243.

<sup>106</sup> *GS II*, p. 10; tr. it. cit., p. 10.

<sup>107</sup> *Ibi*, p. 116; tr. it. cit., p. 111.

<sup>108</sup> «*Urzelle*» *des Stern der Erlösung*, in *GS III*, p. 127; *S*, pp. 243 s. Riproduco in parte l'originale tedesco, perché mi sembra particolarmente incisivo nel suo gioco

siero rappresenta, per l'autore della *Stella della redenzione*, non soltanto un punto di partenza da cui muovere per mostrare l'insostenibilità delle pretese onnicomprensive della vecchia filosofia, ma anche la più immediata presa di coscienza del fatto che "noi siamo". Nell'abbozzo per un ciclo di lezioni su *Die Wissenschaft vom Menschen*, tenute da gennaio a marzo del 1922 durante il secondo corso del terzo anno del *Freies Jüdisches Lehrhaus*, Rosenzweig appunta: «io non sono da dividere. Io sono io [...]. Questa indivisibilità, questa "in-divid-ualità" è la prima cosa che noi dobbiamo assolutamente comprendere, com-prendere, cogliere nella sua realtà [...]. C'è dunque qualcosa che non "è". Ma che neppure "non è". Che sta piuttosto al di là dell'essere e del non-essere. Questo qualcosa non "è" l'io, ma l'io sono». <sup>109</sup>

Secondo Rosenzweig, l'affermazione della particolarità concreta dell'uomo presenta ripercussioni sul piano etico. Il tentativo della vecchia filosofia di trattare e comprendere nell'etica l'uomo, anche inteso come «personalità», al fine di sottolinearne la specificità dell'agire nei confronti dell'essere, era infatti destinato a fallire nella misura in cui «ogni etica veniva alla fine a sfociare in una teoria della comunità intesa come una porzione di essere», <sup>110</sup> e quindi, una volta ancora, nell'ambito del Tutto del sapere idealistico. Per garantire una reale autonomia all'uomo, si sarebbe dovuto «ancorare l'agire al fondamento essenziale di un "carattere", separato [...] da ogni essere». <sup>111</sup> Rosenzweig ha pertanto parole di elogio per Kant come per l'unico filosofo che, nell'arco dell'intera storia della filosofia, ha liberato l'etica dal suo legame con la metafisica razionale e ha compreso la conseguente necessità, come osserva Kajon, della «costruzione di una metafisica non più chiusa in un "sistema", ma tale da riconoscere la non razionalità dell'esistente nella sua radice ultima». <sup>112</sup> Il concetto kantiano di libertà, «miracolo *nel* mondo fenome-

di parole: «Nicht daß es "philosophie"-rt, ist das Erstaunliche, sondern [...] daß es "...iert"».

<sup>109</sup> *Die Wissenschaft vom Menschen* (1922), in *GS* III, p. 644 (corsivo mio).

<sup>110</sup> *GS* II, p. 11; tr. it. cit., p. 10.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> I. KAJON, *Storia della filosofia e filosofia ebraica*, cit., p. 314.

nico»,<sup>113</sup> è infatti interpretato da Rosenzweig «come ciò che non si può ingabbiare in “relazioni”, come non sistematizzabile».<sup>114</sup> D'altra parte, scrive Rosenzweig nella *Stella della redenzione*, «proprio in Kant il concetto di Tutto ha riportato una nuova vittoria sull'uno dell'uomo mediante la formulazione della legge morale come atto dotato di validità universale [...]. Ed è proprio Kant a far da padrino al concetto di storia universale in Hegel, e non soltanto con il suo tipico approccio alla filosofia dello stato o alla filosofia della storia, ma già nei concetti fondamentali dell'etica».<sup>115</sup> L'affermazione kantiana dell'uomo «cittadino dei due mondi» tradisce, secondo Rosenzweig, «tutta la debolezza di Kant [...] e presso i suoi epigoni induce apertamente ad un'erronea confusione tra questo “mondo” del ‘sé’ ed il mondo presente».<sup>116</sup> Con Hegel, infatti, l'infinità del pensiero viene considerata immanente alla totalità della storia umana, cosicché la libertà finisce per identificarsi con l'essenza razionale della realtà e della storia e per presentarsi, piuttosto, come miracolo *del* mondo fenomenico.<sup>117</sup> Schopenhauer, poi, se da un lato accoglie nella formu-

<sup>113</sup> *GS* II, p. 11; tr. it. cit., p. 11 (corsivo mio). Cfr. anche *ibi*, p. 72; tr. it. cit., p. 70 e «*Urzelle*» *des Stern der Erlösung*, in *GS* III, p. 129; *S*, p. 246, dove Rosenzweig afferma che «anche da sola, l'onesta ammissione di Kant che la libertà è il “miracolo nel mondo dei fenomeni” basta a fare di lui, sul piano personale, il più grande di tutti i filosofi».

<sup>114</sup> *Ibi*, p. 130; *S*, pp. 246 s.

<sup>115</sup> *GS* II, p. 11; tr. it. cit., pp. 10-11.

<sup>116</sup> *GS* II, pp. 75 s.; tr. it. cit., p. 73.

<sup>117</sup> A proposito della concezione etica hegeliana è qui opportuno segnalare che Rosenzweig, in *Hegel e lo Stato*, sembra alludere a un parallelismo tra la teoria politica di Hegel e il ruolo che l'uomo viene ad assumere all'interno del sistema. A Berna (1793-1796), Hegel interpreterebbe il mondo etico a partire dall'io, da una forte coscienza della dignità e della libertà umana e dalla difesa giusnaturalistica dei diritti degli individui, così come avevano fatto i suoi predecessori, cioè Kant e la rivoluzione francese: «riconquistare le perdute unità dell'uomo greco: ecco l'alto compito dei tempi futuri. Se è lecito parlare di compimento, di conclusione della storia umana, di una terza età storica, un'epoca siffatta inizia soltanto adesso, nell'immediato presente. Spetta soltanto al presente “rivendicare, almeno in teoria, quale proprietà dell'uomo i tesori che furono proiettati e dispersi in cielo” – la libertà del volere che è fondamento a se stessa» (*HS* I, p. 44; tr. it. cit., p. 60, con riferimento a G. W. F. HEGEL, *Die Positivität der christlichen Religion* (1795-1796), in *Id.*, *Hegels theolo-*

lazione della teoria della volontà la dottrina kantiana del carattere intelligibile dell'uomo, dall'altro ne sminuisce la portata, facendo della volontà stessa l'essenza del mondo e annullando così ogni differenza

*gische Jugendschriften*, nach den handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hrsg. von H. Nohl, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1907, p. 225, ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 1, *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, p. 209; tr. it. a cura di E. Mirri, in ID., *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 317). E ancora, prosegue Rosenzweig citando la lettera di Hegel a Schelling del 30 agosto 1795 (*Briefe von und an Hegel*, 4 Bde., hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I (Philosophische Bibliothek, Bd. 235), 1785-1812, Felix Meiner, Hamburg 1952, p. 31): «Camminate con le vostre gambe, signori miei» (*HS I*, p. 72; tr. it. cit., p. 87). A Francoforte (1797-1800), però, Hegel perverrebbe alla consapevolezza dell'«unità vitale di uomo e mondo» (*ibi*, p. 70; tr. it. cit., p. 86), cioè a interpretare l'io a partire dal mondo reale, il quale, nella sua realizzazione statale, assurge a destino con cui conciliarsi: «lo Stato quale parte del destino! E la parola destino ha ora quel significato estremo [...]: la totalità della vita quale si presenta al singolo, qualcosa di inevitabile, a cui non può sottrarsi» (*ibi*, p. 88; tr. it. cit., p. 102. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800), in ID., *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., p. 286, ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 1, cit., p. 350; tr. it. di N. Vaccaro, a cura di E. Mirri, in ID., *Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 398 s.). Secondo Rosenzweig, in definitiva, alla «suprema soggettività» del periodo bernese (*HS I*, p. 75; tr. it. cit., p. 89, con riferimento a G. W. F. HEGEL, *Entwürfe über Religion und Liebe* (1797-1798), in ID., *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., p. 376, ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 1, cit., p. 241; tr. it. a cura di E. Mirri, in ID., *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 526) si sostituirebbe – riprendendo un concetto sviluppato da Schelling nell'ambito della filosofia della storia – un «agire che non è “né libero, né condizionato, ma assolutamente libero e perciò necessario”», vale a dire – con le parole dello stesso Hegel – «il corpo organico di una vita comune e ricca» (cfr. *HS I*, p. 116; tr. it. cit., p. 130: le citazioni sono tratte da F. W. J. SCHELLING, *System des transscendentalen Idealismus*, J. G. Cotta, Tübingen 1800, ora in ID., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Abt. I, Bd. 3, 1799-1800, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg 1858, p. 602; tr. it. di M. Losacco, riveduta da G. Semerari, Laterza, Bari 1965, p. 274, e da G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft, in der akademischen Buchhandlung bey Seidler, Jena 1801, ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 2, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 86; tr. it. a cura di R. Bodei, in ID., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 70): si afferma in definitiva una mentalità che riconosce valida la peculiare individualità umana unicamente nel suo subordinarsi al corso necessario del tutto.

tra l'essere dell'uomo e quello del mondo.<sup>118</sup> Nel giudizio di Rosenzweig, in definitiva, soltanto con Nietzsche l'uomo diviene «una potenza al di sopra della filosofia, anzi della propria filosofia»: <sup>119</sup> la sua critica alla morale ha dischiuso al pensiero un *Neuland*, una «nuova terra» *al di là del bene e del male*, vale a dire «di tutto quanto si era inteso fino allora come etica». <sup>120</sup> Si viene a costituire uno spazio dell'*ethos*, del carattere individuale, della particolarità chiusa in sé del singolo: alla concezione del mondo, una parte della quale è costituita dall'etica, si contrappone la concezione della vita. Da un lato, la dimensione concettuale della moralità, il «regno morale dei fini», <sup>121</sup> dove l'uomo è kantianamente determinato dalla legge (cioè da un universale); dall'altro, l'ambito dell'azione liberamente compiuta dall'uomo, il cui *ethos* si trova in una «posizione passiva invece della sua abituale posizione imperativa. La legge è istituita per l'uomo, non l'uomo creato per la legge». <sup>122</sup> La contrapposizione di queste due concezioni si acuisce a tal punto, conclude Rosenzweig, «che i problemi della concezione della vita si potrebbero preferibilmente designare addirittura come meta-etici». <sup>123</sup>

*Dall'identità di essere e pensiero al mondo «meta-logico»*

La confutazione del principio idealistico dell'identità di essere e pensiero, il quale trova in Hegel la sua formulazione più compiuta, <sup>124</sup>

<sup>118</sup> Cfr. *GS* II, p. 10; tr. it. cit., p. 11.

<sup>119</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 10.

<sup>120</sup> *Ibi*, pp. 11 s.; tr. it. cit., p. 11.

<sup>121</sup> *Ibi*, p. 18; tr. it. cit., p. 17.

<sup>122</sup> *Ibi*, p. 15; tr. it. cit., p. 14.

<sup>123</sup> *Ibi*, p. 12; tr. it. cit., p. 11.

<sup>124</sup> Nella lettera del 30 settembre 1917 ad Hans Hess, in *GS* I 1, pp. 452-456, Rosenzweig espone al giovane amico di famiglia, che era stato a lui indirizzato per essere guidato nello studio della filosofia, la propria personale ricostruzione storico-filosofica di quella che ritiene essere una *μετάβασις εις ἄλλο γένος*, vale a dire della problematica relazione tra pensiero ed essere. Di fronte al rifiuto del materialismo e dello spiritualismo di riconoscere non tanto la possibilità del passaggio in sé, quanto piuttosto l'effettiva esistenza dell'altro genere, spetta a Kant il merito di avere gettato, con lo schematismo dei concetti puri dell'intelletto, con la tipica del giudizio puro pratico e nell'intera *Critica del giudizio*, un ponte tra pensiero ed essere, senza peraltro affermarne l'identità. Sempre a Kant, però, va anche ascritta la colpa di ave-

rappresenta il necessario presupposto per ogni nuovo pensiero che non voglia rifugiarsi nell'astrattezza del *logos*: «la filosofia incominciò solo nel momento in cui il pensiero si sposò all'essere» – scrive Rosenzweig nella *Stella della redenzione*. «Ma è appunto ad essa e proprio su questo punto che noi ci neghiamo come seguaci. Noi cerchiamo ciò ch'è perenne, ciò che non ha bisogno del pensiero per poter essere». <sup>125</sup> Particolarmente significativi appaiono i ragionamenti sviluppati da Rosenzweig al riguardo: nel ricorrere a due ordini di critica, una dall'esterno, che mira a mostrare il carattere tautologico del principio formale che sta alla base dell'identità di essere e pensiero, e una dall'interno, che di quell'identità vuole mettere in evidenza l'intrinseca problematicità, egli si avvale, infatti, di un argomento contrassegnato da concetti, proposizioni e nessi mutuati dalla logica tradizionale, quasi a mostrare come l'idealismo risulti fallace proprio sul piano strettamente filosofico, nel rendere cioè ragione di se stesso.

Al vertice del pensiero idealistico, Hegel ritiene, in stretta continuità con l'andamento soggettivistico della filosofia moderna, che la realtà sia risolta e compiutamente espressa nell'identità dello spirito autocosciente, vale a dire, da ultimo, nella forma del pensare logico  $A = A$ , «unico atto gnoseologico contro cui non si può dire nulla». <sup>126</sup> «Ne consegue che ogni cosa dev'essere ricondotta, senza alcun residuo,» – sottolinea Adriano Fabris – «all'interno dello spazio in cui lo spirito autocosciente si riconosce e si autoafferma come principio del reale, sulla base del presupposto che ogni diverso è tale solo a partire

re introdotto nella filosofia un nuovo manicheismo, data la non completa perspicuità della soluzione da lui suggerita. Sono Fichte, Schelling ed Hegel, secondo Rosenzweig, a risolvere il dualismo di pensiero ed essere, nella misura in cui, forzando erroneamente l'interpretazione kantiana, fondano l'identità dei due generi tra loro estranei sulla differenziazione di ciò che è in sé uguale: «l'identità dell'autocoscienza (divisione di ciò che è uguale) può costituire il fondamento per l'identità di pensiero ed essere nella coscienza (Io = Io il fondamento per Io = Non-io,  $A = A$  il fondamento per  $A = B$  – il celebre inizio della *Dottrina della scienza* di Fichte; detto alla maniera della logica formale: il principio d'identità come premessa del principio della *superata* contraddizione» (*ibi*, p. 454).

<sup>125</sup> GS II, p. 22; tr. it. cit., p. 21.

<sup>126</sup> «Urzelle» des Stern der Erlösung, in GS III, p. 126; S, p. 243.

da un identico». <sup>127</sup> Secondo Rosenzweig la ragione, principio della dialettica hegeliana, può essere fondamento della realtà solo nella misura in cui fonda se stessa: νόησις νοήσεως, o meglio autofondazione del pensiero, che non riesce però a sottrarsi, proprio perché riconducibile allo schema formale  $A = A$ , all'accusa di tautologia. Nella «Cellula originaria» della «Stella della redenzione» Rosenzweig afferma: «il pensiero deve fondare se stesso per poter fondare l'essere; l'autofondazione del pensiero è quindi necessaria soltanto in vista della pensabilità dell'essere; ma contro di essa permane il sospetto che, a prescindere da questa sua relazione all'essere, l'autofondazione del pensiero sia semplicemente un giochetto logico». <sup>128</sup> E aggiunge poco oltre: «la terra posa sul grande elefante, e il grande elefante sulla grande tartaruga e così via *ad infinitum*, insegnava la metafisica ingenua; la terra posa sul grande serpente e il grande serpente porta se stesso, mordendosi la coda, insegna Hegel e così facendo fornisce una spiegazione esauriente del sistema terra-serpente, ma non spiega perché questo sistema nella sua globalità però non cada. Non cade e non vacilla, dico io, poiché non vi è alcuno spazio “in cui” possa cadere o “entro il quale” possa vacillare; il serpente appunto riempie tutto lo spazio possibile, ha *la stessa estensione* della terra che riposa su di lui». <sup>129</sup> Questa autofondazione e questa autoreferenzialità della filosofia, più che differenziarla dalle altre scienze e legittimarne la pretesa di essere fondamento della realtà, ne additano, secondo Rosenzweig, tutta l'«ottusità» (*Borniertheit*): la filosofia finisce per «impiccarsi da sola (*hang up philosophy*)», incapace com'è di rendere conto della concretezza della vita. <sup>130</sup> Inoltre, non soltanto esse confu-

<sup>127</sup> A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig* (Ricerche Studi e Strumenti – Filosofia, vol. 15), Marietti, Genova 1990, p. 17. Si vedrà oltre, per esempio, in che modo la concezione idealistica del mondo ( $A = B$ ) sia secondo Rosenzweig facilmente deducibile da  $A = A$  (*infra*, pp. 185 ss.).

<sup>128</sup> «*Urzelle*» des Stern der Erlösung, in *GS III*, p. 127; *S*, p. 244.

<sup>129</sup> *Ibi*, p. 128; *S*, p. 245.

<sup>130</sup> *GB*, p. 27 (lettera a Eugen Rosenstock del 2 settembre 1917). Rosenzweig fa riferimento a W. SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, atto III, scena III; tr. it. di C. Vico Lodovici, Einaudi, Torino 1960, p. 68: «s'impicchi la filosofia! Forse che può, la tua

tano il principio d'identità di essere e pensiero, ma rendono delegittimabili i suoi corollari della totalità e unidimensionalità del sistema. Si spiega anche così, dunque, l'insistita polemica di Rosenzweig *versus* il "totalitarismo" idealistico, polemica che viene qui esaminata nei suoi diversi aspetti. Quanto all'unidimensionalità gnoseologica, apparentemente forza del pensiero, rappresenta in realtà la sua debolezza. Se i sistemi idealistici dell'Ottocento, «quello di Hegel nel modo più chiaro, ma in germe anche quelli di Fichte e di Schelling»,<sup>131</sup> vogliono riconoscere nell'esistente l'unità del Tutto, sviluppando ciò che è singolo in opposizioni, cioè mediante «la sua collocazione precisa tra l'entità immediatamente superiore e quella immediatamente inferiore all'interno del sistema»,<sup>132</sup> non può però sfuggire, come giustamente ha osservato Reiner Wiehl, che una simile unidimensionalità, quasi sovranità monolitica, data la subordinazione incondizionata, addirittura lo scomparire di tutte le parti nel Tutto, finisce per non riconoscere le differenze ontologiche nell'esistente, in particolare quelle tra Dio, il mondo e l'uomo.<sup>133</sup>

Nella *Stella della redenzione*, al fine di mostrare la fallacia della concezione idealistica del mondo come Tutto, Rosenzweig elabora un'ulteriore argomentazione critica nei confronti dell'identità di essere e pensiero, nel senso di una decisa confutazione di tale principio dall'interno della sua stessa prospettiva. Per l'idealismo, data l'identità di razionale e reale, il *logos* fonda, nella sua unità, l'unità del mondo come un'unica totalità,<sup>134</sup> determinando di conseguenza la realtà in base a rigide leggi puramente pensate e dando prova, in tal modo, di essere «forza attiva, spontanea», in altre parole «creatore del mondo».<sup>135</sup> Secondo Rosenzweig, per potere considerare il mondo nella sua «contingenza», nel suo «trovarsi-a-esser-così» (*Nuneinmalso-*

filosofia, creare una Giulietta, spostare una città, mutare l'editto del principe? Non può. Non serve a niente. Non ne parliamo più».

<sup>131</sup> *GS* II, p. 56; tr. it. cit., p. 54.

<sup>132</sup> *Ibidem*. Rosenzweig adduce come esempio la collocazione hegeliana della «società civile», momento intermedio tra la «famiglia» e lo «Stato».

<sup>133</sup> Cfr. R. WIEHL, *op. cit.*, p. 631.

<sup>134</sup> Cfr. *GS* II, p. 12; tr. it. cit., p. 12.

<sup>135</sup> *Ibi*, pp. 50-51; tr. it. cit., p. 49.

*sein*)<sup>136</sup> – caratteri non esprimibili in un’asserzione universale –, occorre dimostrare la non-identità di essere e pensiero, facendola «apparire nell’essere e nel pensiero stessi [...]. E poiché il fondamento dell’unità di essere e pensiero viene cercato nel pensiero, anche il fondamento della loro non-identità dovrebbe essere scoperto in primo luogo nel pensiero».<sup>137</sup> L’unità del pensiero, infatti, in quanto si riferisce immediatamente al pensiero e non all’essere, si sottrae all’identità essere = pensiero, o meglio segnala una molteplicità interna al pensiero, poiché esso si rapporta tanto a se stesso quanto all’essere: «ammesso che il pensiero sia la forma unica ed universale dell’essere, il pensiero stesso allora ha a sua volta un contenuto, un così-e-non-altrimenti (*Soundnichtanders*) che non è meno tale per il fatto di essere solo pensato. Proprio questa sua “specificazione”, questa sua ramificazione gli dà la forza di *identificarsi* con l’essere, altrettanto ramificato».<sup>138</sup> Solo il pensiero che è in sé unità della propria molteplicità è in grado di determinare l’unità dell’essere. Ne consegue che l’identità e unità di essere e pensiero è piuttosto intreccio di due molteplicità: quella intrinseca al pensiero stesso e quella data dal suo rapporto con l’essere. L’idea del mondo come totalità, che ha il suo fondamento nell’unità di essere e pensiero, si presenta allora non più come «un Tutto onniccludente bensì [come] un uno incluso, il quale in sé è infinito, ma non concluso. Quindi un Tutto, mi si passi l’espressione, che esclude».<sup>139</sup>

Per rendere meglio comprensibile il rapporto che intercorre tra l’unità del pensiero e l’unità di essere e pensiero, Rosenzweig si avvale anche della metafora, per sua stessa ammissione «ricca di suggestioni in molteplici direzioni»,<sup>140</sup> della parete cui è appeso un qua-

<sup>136</sup> *Ibi*, p. 13; tr. it. cit., p. 12.

<sup>137</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 13.

<sup>138</sup> *Ibi*, p. 14; tr. it. cit., p. 13.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> *Ibidem*. Rosenzweig si dimostra peraltro consapevole del carattere problematico della comparazione, ma non nel senso di una sua inadeguatezza o eccessiva ambiguità, quanto piuttosto perché non si è ancora giunti ad assumere una prospettiva filosofica che proceda non solo per concetti, ma anche per simboli e immagini. La comparazione è pertanto «discutibile perché al punto in cui siamo non possiamo an-

dro. Mentre la parete vuota, nella sua nuda unità, simboleggia il pensiero non ancora correlato all'essere, il quadro, nella sua totalità interna e chiusura verso l'esterno, rappresenta la molteplicità in sé infinita del mondo e la sua unità verso l'esterno. La concezione del mondo sta al pensiero come il quadro alla nuda parete: senza la parete non si potrebbe appendere alcun quadro, così come non si potrebbe dare alcuna concezione del mondo senza forme logiche. E ancora: accanto al quadro se ne potrebbero appendere altri o potrebbe trovarsi un bassorilievo, esattamente come la concezione del mondo può coesistere con quella dell'uomo<sup>141</sup> e, si mostrerà poco oltre, con quella di Dio. Da un lato, dunque, il pensiero; dall'altro, l'unità di essere e pensiero, cioè la molteplicità unificata nel singolo uno del mondo, che «non è lui stesso il Tutto, bensì una patria»<sup>142</sup> nella quale il pensiero ha diritto di cittadinanza. Si viene così a delineare una prospettiva diversa da quella dominante della filosofia del Tutto: mentre per l'idealismo «la parete era considerata dipinta ad affresco, cosicché parete e immagine venivano a costituire un'unità»,<sup>143</sup> appunto quella di pensiero ed essere, per Rosenzweig all'unidimensionalità del *logos* si viene a sostituire la pluridimensionalità della «meta-logica».<sup>144</sup>

cora mettere in chiaro la verità più profonda del paragone, il suo esser-più-che-paragone» (*ibi*, p. 18; tr. it. cit., p. 17).

<sup>141</sup> In maniera fortemente espressiva l'autore della *Stella della redenzione* sottolinea «l'indigenza [del quadro] nei confronti dell'esterno, indigenza che viene in luce ovunque, nella necessità dell'esecuzione, della pubblicizzazione, da ultimo anche nella necessità, per una esistenza completa dell'opera, che esista uno spettatore» (*ibidem*).

<sup>142</sup> *GS* II, p. 15; tr. it. cit., p. 14.

<sup>143</sup> *Ibi*, p. 14; tr. it. cit., p. 14.

<sup>144</sup> Quanto all'assunzione del concetto di «meta-logica», «espressione coniata da [Hans] Ehrenberg» (*ibi*, p. 15; tr. it. cit., p. 14: cfr., a riguardo di questa attribuzione di paternità da parte di Rosenzweig, la sua lettera a Hans Ehrenberg dell'8 settembre 1918, in *GS* I 2, p. 606), Rosenzweig trae spunto dall'opera di quest'ultimo, *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Felix Meiner, Leipzig 1911, pp. iv e 78 s.: «la posizione della filosofia nella realtà, il suo senso e il valore che le è stato attribuito nel piano divino del mondo, costituisce l'oggetto di una disciplina che deve essere innanzitutto fondata. Questa ha sì per argomento l'essenza della ragione, ma non nella domanda di carattere logico sul *principio* di verità, bensì nella posizione metafisica del problema relativo al *valore* che ha verità, e in forza di questa combinazione di un elemento non-logico quale fine della domanda con il *lo-*

Non più, dunque, il pensiero come «“logicamente” determinante», forma e legge per il mondo, ma il pensiero come «“ingrediente” del mondo», anzi come la sua componente essenziale: «per il mondo la verità non è legge, ma contenuto. Non la verità in vera la realtà, ma la

gos quale oggetto della domanda può essere indicata come *metalogica*». L'«impressionante libro» di Ehrenberg (*GS I 1*, p. 494: lettera a Eugen Rosenstock del 26 dicembre 1917) rappresenta un filtro attraverso cui Rosenzweig ha recepito molti dei temi dell'idealismo tedesco ed è inoltre espressione di una «comune battaglia filosofica» (*GS I 2*, p. 889: lettera ad Hallo del 4 febbraio 1923), che ha «come obiettivo *la liberazione del sistema dalla signoria della logica*» (H. EHRENBERG, *op. cit.*, p. 123). Si può meglio comprendere, allora, quanto Rosenzweig scrive ad Hans Ehrenberg, a proposito della *Stella della redenzione*, il 24 giugno 1919: «per il resto è come dici tu: io avevo scritto per te soltanto la *Parte Prima* (appunto perciò ti è “dedicata” l'*Introduzione I*)». Si veda anche la successiva opera di H. EHRENBERG, *Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus*, 3 Bde., *Drei Masken*, München 1923-1925, dedicata «all'amico Franz Rosenzweig e alla sua opera *La stella della redenzione*» (Bd. I, *Fichte. Der Disputation erstes Buch*, *Drei Masken*, München 1923, p. 5).

Sulla personalità di Hans Ehrenberg e sul rapporto di Rosenzweig con il suo «vero maestro» in filosofia (cfr. *GS I 2*, p. 809: lettera a Ernst Simon databile intorno all'agosto 1922) si vedano AA. VV., *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung* (Arnoldshainer Texte. Schriften aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Bd. 42), hrsg. von W. Licharz und M. Keller, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1986; H.-J. GÖRTZ, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als «Entdeckungsreise» in ein «neues Denken»*, in AA. VV., *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, cit., pp. 90-113; W. LICHARZ, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Aspekte einer fast vergessenen Freundschaft*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. I, cit., pp. 141-158; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Zur früh-existentialistischen Idealismuskritik der Vetterin Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig*, in ID., *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, cit., pp. 91-120; G. BRAKELMANN, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland* (Schriften der Hans Ehrenberg Gesellschaft, hrsg. von T. Jähnichen und M. Schreiber, Bd. 3 und Bd. 4), 2 Bde., Hartmut Spenner, Waltrop 1997-1999; S. SEMPLICI, *Esposizione, conflitto e catastrofe dell'idealismo. La «nuova scienza» di Hans Ehrenberg*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», II (2000), disponibile su World Wide Web all'indirizzo: <http://mondodomani.org/dialegesthai/> [consultato il 18 marzo 2000]; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Hans Ehrenberg Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 71-117.

realtà contiene e preserva la verità. L'essenza del mondo è questo preservare (e non 'inverare') la verità».<sup>145</sup>

*Dall'ontoteologia hegeliana a Dio «meta-fisico»*

Ulteriore obiettivo polemico di Rosenzweig è l'intima connessione di sapere e fede con cui Hegel, nel suggellare il lavoro filosofico di secoli, nega la possibilità di qualsiasi spazio, al di là del pensiero, per la rivelazione. Con Hegel, infatti, non si ha più né una netta divisione tra fede e sapere, reciprocamente inaccessibili, né un loro fragile accordo, nel senso della filosofia garante della fede (e pertanto a questa invisibile), ma un unico sapere rivolto al Tutto, onnicomprensivo e onnipotente al punto di assicurare anche la verità della rivelazione: «il mondo di cui si dà sapere diviene tale per la medesima legge di pensiero che, al livello più elevato del sistema, si ripropone come la massima legge dell'essere. E questa unica e sola legge del pensiero e dell'essere nella storia del mondo viene annunciata inizialmente nella rivelazione. Così la filosofia, in qualche misura, è solo colei che adempie ciò che è promesso nella rivelazione. E per altro essa non esercita questo ufficio solo occasionalmente, oppure soltanto al culmine della sua traiettoria, ma in ogni istante; per così dire in ogni suo respiro la filosofia attesta involontariamente la verità di ciò che la rivelazione aveva asserito. Così l'antica disputa appare composta e cielo e terra riconciliati».<sup>146</sup>

Pur essendo qui presentata come ultima delle argomentazioni sussidiarie di cui si avvale Rosenzweig nella sua polemica con l'idealismo, la critica che egli avanza nei confronti della non religiosità del pensiero hegeliano<sup>147</sup> ha autonomia e importanza proprie, anche in

<sup>145</sup> GS II, p. 16; tr. it. cit., p. 15. Il traduttore italiano segnala opportunamente come nell'originale tedesco i termini siano rispettivamente 'bewahren' e 'bewähren' con le relative sostantivazioni. Sull'inveramento della verità v. anche *infra*, p. 255.

<sup>146</sup> *Ibi*, p. 7; tr. it. cit., p. 7.

<sup>147</sup> V. la lettera a Martin Buber del 26 maggio 1924, in GS I 2, pp. 964 s., in cui Rosenzweig, nel riferire di una «lunga e arguta recensione» di *Hegel e lo Stato* (cfr. O. WESTPHAL, *Zur Beurteilung Hegels und Dahlmanns*, in «Historische Zeitschrift», CXXIX, 3. Folge, XXXIII (1924), Heft 2, pp. 252-280), rileva come l'unica critica che gli venga mossa è di non avere avuto «nessuna comprensione per la religiosità di Hegel». E chiosa: «che io non la ritengo tale, il critico non riesce a immaginarselo».

considerazione dell'impianto complessivo della *Stella della redenzione*. Senza spingersi ad affermare, come ha fatto non senza valide ragioni Heinz-Jürgen Görtz, che essa rappresenta l'«interesse predominante»<sup>148</sup> di Rosenzweig nella sua *Auseinandersetzung* con Hegel, è comunque necessario rilevare che il tema della rivelazione rappresenta, per stessa ammissione di Rosenzweig, il concetto centrale della sua riflessione teoretica<sup>149</sup> e, conseguentemente, il cuore della *Stella della redenzione*.<sup>150</sup> Sin dalla lettera ad Hans Ehrenberg del 26 settembre 1910, del resto, in cui Rosenzweig riporta un lungo e pregnante passo tratto dal proprio diario, traspare la preoccupazione per la secolarizzazione hegeliana della religiosità. Per la polemica contro l'«“intellettualismo” religioso di Hegel» e per il conseguente rifiuto della logica di stampo speculativo che assorbe e nullifica il religioso, per le due antitetiche prospettive che vi vengono delineate, per il richiamo al Dio della tradizione religiosa ebraico-cristiana che resterà punto di riferimento nella successiva riflessione teoretica di Rosenzweig, per l'ennesimo appello alla concretezza della realtà, la lettera rappresenta una significativa testimonianza del travaglio concettuale dell'autore della *Stella della redenzione*: «noi oggi sottolineiamo il pratico, il peccato originale, la storia, quest'ultima vista, a differenza di Schleiermacher, non come essere disteso nel tempo, per la contemplazione dell'osservatore, bensì come *azione dell'agente*. Perciò ci rifiutiamo anche di vedere “Dio nella storia”, poiché vogliamo vedere la storia (sotto l'aspetto religioso) non come un quadro, non come essere; al contrario *ignoriamo Dio in essa*, per *restaurarlo* nel processo attraverso cui essa *diventa*. Noi vediamo Dio in ogni accadimento etico, ma non nel tutto finito, nella storia – a cosa ci servirebbe infatti un Dio, se la storia fosse divina, se ogni azione, scorrendo in questo bacino, diventasse in ogni caso divina, giustificata. No, ogni azione diventa peccaminosa quando s'inserisce nella storia (l'agente non voleva ciò che divenne) e perciò Dio deve redimere

<sup>148</sup> H.-J. GÖRTZ, «Gott in der Religion», nicht «Gott in der Geschichte», cit., p. 225.

<sup>149</sup> Cfr. «Urzelle» des Stern der Erlösung, in GS III, p. 125; S, pp. 241 s.

<sup>150</sup> Cfr. *Das neue Denken*, in GS III, p. 151; p. 270.

l'uomo non attraverso la storia, bensì realmente – non rimane del resto nient'altro – come “Dio nella religione”. Per Hegel la storia era invece divina, “teodicea”; l'azione – come preistorica, morale, soggettiva – senz'altro non divina, “passione”, “individuo”, “buona intenzione”, “cavaliere della virtù”. Per noi la religione è l'“unica vera teodicea”». <sup>151</sup>

Nella *Stella della redenzione* Rosenzweig si propone di dimostrare l'indipendenza dell'esistenza di Dio dall'unità logico-fisica rappresentata dal Tutto dell'idealismo. Si tratta, nella sua opinione, di affermare il concetto di Dio al di là dell'ontoteologia hegeliana, vale a dire di respingere la prova ontologica dell'esistenza di Dio formulata da Hegel, quale espressione più compiuta dell'inganno vecchio di secoli che nega l'autonomia divina. <sup>152</sup> Hegel, infatti, nell'affermare in polemica con Kant l'unità di pensiero ed essere nell'argomento ontologico, <sup>153</sup> recupera e loda la prova perché in accordo «con il concetto fondamentale dell'autentica visione filosofica del mondo: l'idea

<sup>151</sup> GS I 1, pp. 112 s.; parziali tr. it. di L. FARULLI, *Etica e riflessione religiosa in F. Rosenzweig: 1910-1916*, in AA. VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 91, e di I. KAJON, *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione*, cit., p. 26.

<sup>152</sup> Cfr. GS II, p. 19; tr. it. cit., p. 18.

<sup>153</sup> Secondo Rosenzweig, nella storia dell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, «Kant costituisce una conclusione in quanto critica aspramente la prova mediante una rigida separazione di essere e pensiero» (*ibidem*: il riferimento è a I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1787, ora in ID., *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Bd. III, Georg Reimer, Berlin 1911, B 620-632, pp. 397-404; tr. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, pp. 477-484). V. anche *Paralipomena*, in GS III, p. 83: «la critica kantiana delle vecchie prove dell'esistenza di Dio rimprovera loro di compiere inconsapevolmente la μεταβασις dal finito nell'ἄλλο γενος dell'assoluto».

Tra i numerosi passi in cui Hegel si oppone, con toni fortemente polemi, alla «barbarie» critica di Kant, sia qui sufficiente ricordare G. W. F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oßwald'schen Verlag (C. F. Winter), Heidelberg 1830<sup>3</sup>, ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bde. 8-10, Bd. 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, § 51, pp. 135-137; tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 179-181.

dell'identità di ragione e realtà, la quale deve valere allo stesso titolo per Dio come per tutto il resto». <sup>154</sup> In definitiva, egli riscontra nell'argomento ontologico dell'essenza implicante l'esistenza di Dio quella identità di pensiero ed essere che nel giudizio di Rosenzweig costituisce, come si è cercato di mostrare, il *Grunddogma* dell'idealismo e, conseguentemente, dell'intera storia della filosofia. La prova ontologica dell'esistenza di Dio assurge così a prova del sistema stesso, nella misura in cui essa rende comprensibile la legge suprema d'identità di tutto il pensiero e di tutta la realtà e, soprattutto, viene a coincidere con il processo storico-dialettico nel quale si dispiega l'assoluto. Al riguardo Dieter Henrich segnala che «è noto, ed è stato spesso dichiarato dagli allievi e dagli avversari di Hegel, che si può intendere il suo intero sistema come prova ontologica dell'esistenza di Dio». <sup>155</sup> E in maniera ancora più incisiva Francesco Tomatis osserva che «tutta la filosofia di Hegel non consiste che in una teologia dell'incarnazione di Dio nella storia, la quale secolarizza, mondanizza totalmente Dio nella storicità, al punto tale che solo alla fine del processo storico, al suo compimento, abbiamo il vero manifestarsi dell'assoluto, l'effettivo realizzarsi di Dio. Il vero realizzarsi dialettico, attraverso la dialettica storica, dell'identità tra essere e pensiero». <sup>156</sup> Si deve concordare con Wiehl, pertanto, allorché sottolinea che l'argomento ontoteologico hegeliano appare, agli occhi di Rosenzweig, il cardine del mascheramento e del riduzionismo, propri del pensiero unidimensionale, delle differenze ontologiche tra Dio, mondo e uomo, e quando sostiene che, in tal senso, la storia dell'idealismo moderno ha il proprio precedente nella storia della prova ontologica dell'esistenza di Dio. <sup>157</sup>

All'ontoteologia di Hegel Rosenzweig contrappone l'esigenza che «Dio deve avere esistenza prima di ogni identità di essere e pensiero;

<sup>154</sup> GS II, p. 19; tr. it. cit., p. 18.

<sup>155</sup> D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, p. 193; tr. it. a cura di S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983, p. 237.

<sup>156</sup> F. TOMATIS, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997, p. 116.

<sup>157</sup> Cfr. R. WIEHL, *op. cit.*, p. 634.

se ancora si deve parlare di deduzione, allora meglio quella dell'essere dall'esistenza che non quella, sempre tentata nelle prove ontologiche, dell'esistenza dall'essere». <sup>158</sup> Non esiste argomentazione logica, del resto, che sia in grado di dimostrare la realtà di una natura che trascende ogni determinazione del pensiero, ogni sfera fisica pensabile. Accordare all'essere di Dio un'autonoma esistenza rispetto alla identità e unità di essere e pensiero equivale allora a rovesciare il rapporto di essenza ed esistenza configurantesi nella prova ontologica hegeliana: significa affermare, cioè, una esistenza che si colloca al di là dell'unità logico-fisica del mondo e che è realmente indipendente dall'esser-pensato e dall'essere del Tutto. Questa prima determinazione del concetto «meta-fisico» <sup>159</sup> di Dio, la quale non si avvale delle strutture formali della metafisica panlogistica, è secondo Rosenzweig possibile soltanto attraverso un doppio riconoscimento: da un lato quello della natura propria e peculiare di Dio, che gli garantisce «una vera autonomia nei confronti di tutto il naturale a lui esterno (poiché fino a quando non racchiude in sé la propria natura Dio è in ultima istanza indifeso contro le pretese, che la natura avanza, di includerlo in sé)»; <sup>160</sup> dall'altro, soprattutto, quello della libertà di Dio, che sola è in grado di conferirgli piena realtà e vitalità. «Dio non diventa vivo solo per il fatto di avere natura propria. Ma deve ancora aggiungersi quella libertà divina che noi, invece di illuminare, quasi avvolgiamo maggiormente nell'oscurità con espressioni come il dantesco “colà dove si puote ciò che si vuole” o come il goethiano adempersi dell'indicibile. Solo quando viene ad aggiungersi come e-

<sup>158</sup> GS II, p. 19; tr. it. cit., p. 19.

<sup>159</sup> Consapevole di come il termine «meta-fisica» non sia certo un neologismo, ma risenta anzi del portato secolare della storia della filosofia, Rosenzweig lo ripropone, in analogia con i termini «meta-etica» e «meta-logica», con il dichiarato intento di mettere in evidenza la diversa, nuova, indipendente collocazione di Dio rispetto al Tutto dell'idealismo (cfr. *ibi*, p. 17; tr. it. cit., p. 17). Va qui inoltre rilevato che soltanto nella traduzione italiana le tre espressioni compaiono connotate dal trattino breve di congiunzione: a questa grafia ci si attiene anche nel presente lavoro, al fine di meglio sottolineare il legame esistente tra i due elementi delle diverse parole e di evidenziare, di conseguenza, l'ambito che il suffisso 'meta-' vuole indicare.

<sup>160</sup> *Ibi*, p. 20; tr. it. cit., p. 19.

lemento divino vero questo ‘qualcosa’, la vitalità di Dio diviene reale». <sup>161</sup> Riferimenti espliciti di Rosenzweig sono, al riguardo, la *Spätphilosophie* di Schelling, il cui rifiuto di qualsiasi possibilità di passaggio logico dal pensiero all’essere e la cui rivendicazione della priorità dell’esistenza sull’essenza costituiscono il solco in cui si muove l’autore della *Stella della redenzione* per affermare la «natura» di Dio, <sup>162</sup> e l’ateismo di Nietzsche, il quale, formulando «la prima negazione filosofica di Dio nella quale Dio non sia indissolubilmente connesso al mondo», <sup>163</sup> ne ha paradossalmente riconosciuto la «libertà». Nietzsche, infatti, non critica la prova ontologica di Dio né potrebbe accontentarsi di ciò, ma rifiuta *tout court* l’idea di un Dio autonomo, dal quale si sente minacciato: egli «non soltanto è ateo teoricamente, ma ben più correttamente e secondo l’uso teologico del termine “nega” Dio. Anzi, ancor più esattamente lo bestemmia». <sup>164</sup> La libertà divina, illimitata, gli sembra limitare la sua personale libertà, al punto di sostenere, quasi in un drammatico e violento faccia a faccia con Dio, che «se Dio esistesse, come potrei tollerare di non essere Dio io stesso?». <sup>165</sup> «All’uomo vivo», scrive Rosenzweig, «ap-

<sup>161</sup> *Ibidem*. Rosenzweig cita DANTE, *Divina Commedia, Inferno*, canto III, vv. 95 s., canto V, vv. 23 s., e allude a J. W. GOETHE, *Faust*, parte II, atto V, vv. 12108 s.; tr. it. con testo a fronte a cura di F. Fortini, 2 voll., Mondadori, Milano 1990, vol. II, pp. 1056-1057. Sebbene la figura di Goethe rappresenti per Rosenzweig un punto di riferimento costante, sia nella formazione culturale sia nella produzione scientifica, si deve qui segnalare l’assenza nella letteratura secondaria di specifici lavori al riguardo. Quanto alla lettura di Dante da parte di Rosenzweig, merita segnalare la suggestiva interpretazione di Reiner Wiehl, espressa in maniera più esplicita in un colloquio privato, e accennata di recente anche nella relazione tenuta al Congresso internazionale «Franz Rosenzweigs Neues Denken» (Kassel, 28 marzo – 1° aprile 2004), secondo cui la scansione tripartita della *Stella della redenzione* ricalcherebbe quella dantesca della *Divina Commedia*.

<sup>162</sup> Cfr. *GS* II, pp. 19 s.; tr. it. cit., p. 19. Sul rapporto di Rosenzweig con Schelling si tornerà ampiamente *infra*, pp. 165 ss.

<sup>163</sup> *Ibi*, p. 21; tr. it. cit., p. 20.

<sup>164</sup> *Ibi*, p. 20; tr. it. cit., p. 19.

<sup>165</sup> *Ibidem*. Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 4 Teile, Teile 1-3, Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1883-1884, Teil 4, C. G. Naumann, Leipzig 1885, ora in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, Abt. VI, Bd. I, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, p. 106;

pare il Dio vivente»: <sup>166</sup> se già il mondo meta-logico aveva fatto intravedere accanto a sé un possibile spazio per l'elemento meta-fisico, spetta ora all'uomo meta-etico riconoscere Dio come unità, come personalità divina che è irriducibile alle pretese ipertrofiche del Tutto. Appare pertanto particolarmente efficace la tesi interpretativa di Görtz, che nello sviluppare uno spunto di Stéphane Mosès indica nell'«a-teismo meta-logico», quale emerge dalla confutazione dell'identità di essere e pensiero nell'argomento ontologico, e nell'«a-teismo meta-etico», proprio di Nietzsche, le due indispensabili premesse del concetto meta-fisico di Dio: <sup>167</sup> «è su base d'ateismo», afferma infatti Mosès, «che sorge l'idea di un Dio radicalmente altro, vale a dire l'autentica idea religiosa di Dio». <sup>168</sup>

### c) Nihil positivum vs nihil negativum

Nell'*incipit* solenne della *Stella della redenzione*, quasi una marcia funebre in cui echeggiano tonalità della filosofia dell'esistenza, la riflessione sulla morte rappresenta il *j'accuse* di Rosenzweig nei confronti della vecchia filosofia e traccia al contempo lo spartiacque che separa quest'ultima da ogni nuovo pensiero, chiamato a prendere sul serio la mortalità dell'uomo. Giovanni Fornero, nel presentare sinteticamente l'opera di Rosenzweig, ha riassunto questo aspetto nella tesi, provocatoria e apparentemente in contraddizione, secondo cui «la paura della morte genera la filosofia, ma la filosofia nega la realtà della morte». <sup>169</sup> «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto» – è il celebre attacco di Rosenzweig. «Rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma

tr. it. di M. Montinari, in ID., *Opere*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1968, p. 100.

<sup>166</sup> GS II, p. 21; tr. it. cit., p. 20.

<sup>167</sup> Cfr. H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*, cit., pp. 408 s.

<sup>168</sup> S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., p. 53.

<sup>169</sup> G. FORNERO, *Rosenzweig: distruzione e ricostruzione della totalità*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, tomo II, di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, UTET, Torino 1994, p. 7. Fornero scrive, al riguardo, di «tesi ad effetto».

pestilente, di questo si pretende capace la filosofia. Tutto quanto è mortale vive in questa paura della morte, ogni nuova nascita aggiunge nuovo motivo di paura perché accresce il numero di ciò che deve morire. Senza posa il grembo instancabile della terra partorisce il nuovo e ciascuno è indefettibilmente votato alla morte, ciascuno attende con timore e tremore il giorno del suo viaggio nelle tenebre. Ma la filosofia nega queste paure della terra. Essa strappa oltre la fossa che si spalanca ad ogni passo. Permette che il corpo sia consegnato all'abisso, ma l'anima, libera, lo sfugge librandosi in volo. Che la paura della morte nulla sappia di una pretesa divisione in anima e corpo, che essa urla: io, io, io! e non voglia saperne di far risalire la paura esclusivamente al "corpo", che importa questo alla filosofia?».<sup>170</sup> È la paura radicale della morte, che travaglia ogni individuo, a segnare secondo Rosenzweig il fallimento delle pretese onnicomprensive dell'idealismo: con la sua sola presenza, osserva Remo Bodei, la morte «frantuma il "Tutto" degli idealisti in un universo pieno di ombre e di vuoti, in continuo divenire, in ebollizione e in moto verso un suo possibile compimento».<sup>171</sup> Il tema della morte rappresenta dunque il vero momento centrale della *pars destruens* della *Stella della redenzione*: esso non costituisce soltanto la rivendicazione esistenzialistica di Rosenzweig nei confronti della filosofia del Tutto, ma in quanto «soppressione/sospensione della negatività» è soprattutto – così Paola Ricci Sindoni – «il *punctum dolens* del processo hegeliano, come momento ir-risolto (se non all'interno dell'universale) della sua teleologia dialettica».<sup>172</sup>

Chi intende realmente filosofare, sostiene Rosenzweig, non deve estraniarsi dall'esperienza della morte: «egli deve essersi sentito almeno una volta in tutta la propria terribile povertà, solitudine e lacerante separazione dal mondo intero ed essere rimasto un'intera notte faccia a faccia con il nulla [...]. L'uomo non deve rigettare da sé la

<sup>170</sup> GS II, p. 3; tr. it. cit., p. 3.

<sup>171</sup> R. BODEI, *Introduzione all'edizione italiana*, in F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto e R. Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976, p. XXIX.

<sup>172</sup> P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Edizioni Studium, Roma 1989, p. 290.

paura terrena, nel timore della morte egli deve *rimanere*».<sup>173</sup> Lo scandalo della morte, però, non è riducibile a concetto funzionale al movimento dialettico, a negazione del particolare all'interno dell'universo razionale e assoluto. Il peccato originale dell'idealismo è proprio quello di avere voluto dimenticare la morte e la finitezza dell'individuo, per indirizzare il proprio pensiero sulla totalità in cui si dileguano i singoli con le loro limitazioni; ha preteso di cancellare la contingenza del mondo in un sistema puramente logico che poggia solo su se stesso. Immergendo panteisticamente il singolo nell'identità di essere e pensiero, avvolgendolo nel «vapore ceruleo della propria idea di Tutto»,<sup>174</sup> l'idealismo finisce cioè per escludere dal mondo la morte e ridurla a mero nulla: «l'«idealismo», con la sua negazione di tutto quanto separa ciò ch'è singolo dal Tutto, è lo strumento artigianale con cui la filosofia rielabora la materia indocile fino a che essa non oppone più resistenza alcuna alla confusione nebulosa entro il concetto di Uno-Tutto. Quando poi ogni cosa fosse avvolta da questa nebbia, la morte sarebbe certo inghiottita, se non nell'eterna vittoria, almeno nell'unica ed universale notte del nulla. E la conclusione ultima di questa saggezza è: la morte è *nulla*».<sup>175</sup> A questa conclusione Rosenzweig contrappone la realtà insuperabile della morte, «oscuro presupposto di ogni vita».<sup>176</sup> La morte, questo qualcosa che non è riducibile a un nulla, ovvero questo nulla che è qualcosa, segna il fallimento della filosofia del Tutto, di un sapere che pretende di essere giunto all'assoluto, in una regione filosofica eterea dove la morte e i condizionamenti empirici e storici dell'esistenza non hanno più

<sup>173</sup> GS II, p. 4; tr. it. cit., p. 4.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> *Ibidem*. Nella ricercata attenzione filologica del proprio argomentare, Massimo Cacciari sofferma l'attenzione sull'«Ab-schaffung» che caratterizza secondo Rosenzweig l'idealismo («esclusione/de-costruzione», secondo il traduttore italiano della *Stella della redenzione*; «abrogazione», «abolizione», nell'interpretazione dello stesso Cacciari). Si tratterebbe, soprattutto, di una *Abschaffung des Todes* nella *theoria*: cfr. M. CACCIARI, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, 2002<sup>4</sup>, pp. 13-57; ID., *Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Novecento filosofico e scientifico. Protagonisti*, 5 voll., a cura di A. Negri, Marzorati, Settimo Milanese 1991, vol. V, pp. 190-196.

<sup>176</sup> GS II, p. 5; tr. it. cit., p. 5.

valore: «la morte davvero non è ciò che pare essere, non è nulla, bensì un inesorabile, ineliminabile *qualcosa*. Anche attraverso la nebbia di cui la filosofia la circonda risuona in tutta la sua forza il suo aspro appello; la filosofia voleva inghiottirla e farla scomparire nella notte del nulla, ma non ha saputo spezzare il suo aculeo velenoso e la paura dell'uomo che trema davanti alla trafittura di quell'aculeo sconfessa ogni volta senza remissione la compassionevole menzogna della filosofia». <sup>177</sup> Si viene a prospettare, in definitiva, una duplice idea di morte, che è coniugabile secondo due accezioni di nulla tra loro antitetiche: da un lato la morte come *nihil negativum*, nulla che nella prospettiva sistematica della filosofia del Tutto, per la contraddittorietà del suo porsi, viene escluso dalla totalità e ridotto a *ens rationis*; dall'altro la morte come *nihil positivum, absolutum*, concetto aporetico di nulla che sussiste problematicamente al di là di qualsiasi sintesi del pensiero. <sup>178</sup> Pur non delineando in maniera esplicita tale distinzione, i cui termini rinviano al terreno speculativo della tradizione filosofica, Rosenzweig si muove in tutta evidenza al suo interno e dimostra di averla ben presente. Soffermare l'attenzione su di essa, allora, non significa negare la dimensione propriamente esistenziale della morte, che sarà anzi oggetto di analisi e considerazioni succes-

<sup>177</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>178</sup> Mutuo il senso di questa distinzione da A. FABRIS, *op. cit.*, pp. 25-27. All'interno del dibattito critico in Italia su Rosenzweig, la densa monografia di Adriano Fabris si lascia apprezzare in modo particolare come lavoro che interroga teoreticamente il pensiero dell'autore della *Stella della redenzione*, individuando e analizzando alcuni nodi cruciali della sua proposta speculativa. Anche per questo motivo, essa ha costituito un punto di riferimento costante per la presente ricerca. Tra i numerosi spunti di riflessione, Fabris mette in evidenza come si debba parlare, per Rosenzweig, di *nihil negativum*, poiché la forma concettuale positiva del nulla contraddice l'intenzione negativa del contenuto. Il nulla di Rosenzweig si differenzerebbe allora dal nulla hegeliano, che nel configurarsi come privazione in rapporto a un positivo è caratterizzato sia da una forma concettuale che da una intenzione del contenuto positive. Diversamente da Fabris, però, l'uso che qui propongo dei concetti di *nihil positivum* e *nihil negativum* non attiene alla loro dimensione assiologica, vale a dire alla negativa o positiva intenzione del contenuto, quanto alla dimensione propriamente ontologica, risultando pertanto capovolto: mentre il *nihil positivum* di Rosenzweig è infatti realmente qualcosa, il *nihil negativum* hegeliano è insussistente, semplice *ens rationis*.

sive,<sup>179</sup> quanto piuttosto volere mostrare come la morte possa essere assunta e interpretata secondo accezioni più strettamente filosofiche. Sono consapevole, inoltre, di come l'identificazione del *nihil negativum* con l'*ens rationis* si ponga in contrasto con categorizzazioni più tradizionali: basti pensare, per esempio, alla distinzione indicata da Kant, a proposito del concetto di nulla, tra l'ente di ragione, concetto vuoto privo di oggetto e il non ente, oggetto vuoto senza concetto (*nihil negativum*).<sup>180</sup> L'identificazione qui proposta, però, è intenzionalmente diretta a evidenziare il carattere ontologico, in sé contraddittorio ma appunto positivo, del nulla di Rosenzweig. Solo in tal modo, infatti, mi sembra possibile pensare, pur nella sua aporeticità, un nulla reale che per irriducibile *vis negativa* è effettivamente assoluto.

Già Görtz ha rilevato come l'esordio della *Stella della redenzione* sembri rappresentare la «replica» (*Erwiderung*)<sup>181</sup> di Rosenzweig a

<sup>179</sup> V. *infra*, cap. III, pp. 227 ss.

<sup>180</sup> V. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 348-349, p. 233; tr. it. cit., p. 300: «il primo [*ens rationis*] non è annoverabile fra le possibilità, non essendo altro che una semplice finzione (se pur non contraddittoria), mentre il secondo [*nihil negativum*] è opposto alla possibilità, per il fatto che il concetto annulla addirittura se stesso. L'uno e l'altro, però, sono concetti vuoti».

Per una storia del termine 'nulla' e del suo uso come categoria filosofica, cfr. G. KAHL-FURTHMANN, *Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen* (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 56), Anton Hain, Meisenheim am Glan 1968<sup>2</sup>; TH. KOBUSCH, voce «Nichts, Nichtseiendes», in AA. VV., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1984, cc. 805-836; S. GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995. V. anche A. FABRIS, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 167-180.

<sup>181</sup> H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*, cit., p. 34. Görtz, la cui interpretazione dell'opera hegeliana si muove nel solco della lettura antropologica suggerita da A. KŮJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*, réunies et publiées par R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, 1962<sup>2</sup>; ed. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, con il suo particolare accento sulla funzione di essenziale importanza, nella filosofia di Hegel, dell'idea della morte (specialmente in riferimento alla relazione servo-signore), riporta anche l'annotazione a mano di Rosenzweig al termine del capitolo «Autonomia e non-autonomia della coscienza. Signoria e servitù» nella sua copia personale della *Fenomenologia dello spirito*, felice testimonianza del travaglio spirituale dell'autore della *Stella della redenzione*: «de me fabula narratur. Colui

quanto scritto da Hegel nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*: «la morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la cosa più terribile, e per tenere fermo ciò che è morto è necessaria la massima forza. Se infatti la bellezza impotente odia l'intelletto, ciò avviene perché si vede richiamata da questo a compiti che essa non è in grado di assolvere. La vita dello Spirito, invece, non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacciamento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa. Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro, lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere».<sup>182</sup> Apparentemente la filosofia hegeliana è consapevole dell'importanza della morte, vale a dire della fine rappresentata e tenuta ferma davanti a sé, su cui bisogna fissare lo sguardo e mantenerlo impavidamente senza dovere abdicare, perché sopraffatti da quella visione che sgomenta, alla teoria. Questa consapevolezza, però, viene sminuita, se non negata del tutto, da una strategia di controllo e superamento della morte, dal momento che ogni singola morte trova una necessaria trasfigurazione sul piano dell'universale: «per necessità... ogni singolo membro della catena... deve passare e sopravvenirne un altro»;<sup>183</sup> «la morte va a finire nel-

che non ha provato la 'paura assoluta', al quale non fu assolutamente annichilito il proprio io, il cui agire non è divenire della propria personalità, bensì soltanto caso, soltanto ostinazione. Il signore si afferma soltanto sul servo, ma anche soltanto in quanto servo assoluto egli diventa signore assoluto».

<sup>182</sup> G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg 1807, ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 36; tr. it. a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 87.

<sup>183</sup> ID., *Ueber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in «Kritisches Journal der Philosophie», hrsg. von F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel, Bd. II, Stück 2 (1802), pp. 1-88, Stück 3 (1803), pp. 1-34, ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 2, cit., p. 525; tr. it. di A. Negri, in ID.,

l'universale, così come proviene dall'universale».<sup>184</sup> In conseguenza di questo processo di rimozione della negatività, la morte risulta identificabile con il *nihil negativum*, intendendo con esso un *ens rationis*, un concetto vuoto privo di oggetto, in altre parole uno sterile nulla che viene ricondotto e dissolto nel sistema ("il nulla non è"). Come tutte le filosofie della necessità, del resto, l'idealismo nega il nulla, o meglio ne contesta la possibilità: è filosofia dell'affermazione assoluta che, come ha osservato opportunamente Luigi Pareyson, rende «impossibile il nulla, anzi la stessa ipotesi del nulla. La positività dell'essere è completa e solare, non turbata da alcuna manchevolezza né oscurata da ombra alcuna»<sup>185</sup> e il nulla, quando fa la propria comparsa, ha un ruolo puramente formale, essendone il destino segnato a priori dalla positività dell'assoluto. La morte è funzionale al sistema: è un nulla unico e universale, necessario, che si colloca ultimamente al di fuori del dominio della filosofia, dell'essere, del Tut-

*Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Bari 1962, p. 119, citato da Rosenzweig in *HS I*, p. 168; tr. it. cit., p. 179.

<sup>184</sup> *Ibi*, p. 136; tr. it. cit., p. 148, laddove Rosenzweig cita G. W. F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, in ID., *Sämtliche Werke*, unter Mitwirkung von O. Weiß hrsg. von G. Lasson, Bd. VII, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Felix Meiner, Leipzig 1913, p. 471; tr. it. di A. Negri, in ID., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, cit., p. 210. In *Hegel e lo Stato*, opera cui si fa riferimento in questa nota e in quella precedente, Rosenzweig non manca di evidenziare l'intrinseca violenza del sistema hegeliano, nel quale l'assoluto assume gli eventi storici e contingenti come prove del proprio necessario sviluppo attraverso le categorie dialettiche (cfr. per esempio, al riguardo, *HS I*, pp. 163, 203 e *HS II*, p. 243; tr. it. cit., pp. 174, 214, 471).

Sulla inadeguatezza dell'individuo rispetto all'universalità, quale germe innato della sua morte, e sulla necessità di quest'ultima per il passaggio dal dominio della natura a quello dello spirito, cfr. G. W. F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., Bd. 9, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, §§ 375 s., pp. 535-539; tr. it. cit., pp. 631-633.

<sup>185</sup> L. PAREYSON, *La «domanda fondamentale»: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?»*, in «Annuario filosofico», VIII (1992), p. 30, ora anche in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Giulio Einaudi, Torino 1995, p. 378.

to.<sup>186</sup> Si assiste, in definitiva, a un processo di nullificazione del nulla: ridotto a concetto astratto e generalissimo, vacuo *flatus vocis*, esso appare in forma di negatività che l'essere evoca per opposizione ed esclude. Posto, è nello stesso tempo negato; dunque presupposto, lasciato là, collocato nella dimensione dell'oblio. La filosofia hegeliana pensa sì il nulla, ma al contempo lo esclude, lasciando cadere l'accento sull'essere che è e non può non essere: il nulla è insussistente perché è, come constata Fabris, «nulla del sistema, nulla cioè *tout court* al di fuori della totalità».<sup>187</sup>

All'interpretazione hegeliana della morte e più in generale al *nihil negativum* soltanto funzionale al sistema, Rosenzweig sembra contrapporre un concetto di morte che può essere configurato come *nihil positivum*, cioè come nulla reale, nulla la cui forma concettuale e il cui statuto ontologico contraddicono l'intenzione del contenuto ("il nulla è"). Questa problematica aporeticità viene fatta valere dall'autore della *Stella della redenzione* nei confronti della filosofia del Tutto: la morte, che è autentico *nihil absolutum*, indice di uno specifico contenuto irrelato alla totalità dell'essere e non riconducibile alle mediazioni del sistema hegeliano, deve essere mantenuta per non ricadere nel sistema stesso. Scrive Rosenzweig: «che l'essere vuoto, l'essere prima del pensiero, nell'attimo breve, quasi inafferrabile, prima di divenire essere per il pensiero, sia identico al nulla, fa parte delle conoscenze che accompagnano l'intera storia della filosofia dai suoi esordi nella Ionia fino al suo esito in Hegel. Questo nulla rimane infruttuoso tanto quanto il puro essere [...]. "Il" nulla non può significare per noi il disvelamento dell'essenza del puro essere, come fu per il grande erede di due millenni di storia della filosofia».<sup>188</sup> «Se la

<sup>186</sup> È la tesi di N. M. SAMUELSON, *The Concept of 'Nichts' in Rosenzweig's 'Star of Redemption'*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., p. 643, secondo cui Rosenzweig «ci dice che quando la filosofia rifiutava la morte come qualcosa (*Etwas*, con cui egli intende qualcosa di posto), la trasformava in un nulla (*Nichts*) che sta al di fuori del dominio della filosofia, ed egli identificava l'oggetto della filosofia con l'essere [*Sein*], che considera equivalente al Tutto [*All*] di Hegel».

<sup>187</sup> A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione*, cit., p. 25.

<sup>188</sup> *GS* II, p. 22; tr. it. cit., p. 21. È esplicita, una volta ancora, la polemica con Hegel: cfr., più specificamente, G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, J. G. Cotta,

filosofia non volesse essere sorda al grido dell'umanità impaurita, allora dovrebbe, e coscientemente dovrebbe, partire di qui, dal fatto che il nulla della morte è un qualcosa, e ogni nuovo nulla della morte è un nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si può esorcizzare né con le parole né con il silenzio». <sup>189</sup> L'essere nulla della morte rappresenta quella certezza teoretica che, per quanto sia in sé contraddittoria, scardina la totalità: «il nulla non è nulla, è qualcosa. Nell'oscuro retroscena del mondo si annidano, come suo inespresso presupposto mille morti ed invece di un unico nulla, che sarebbe realmente nulla, stanno mille nulla che, proprio perché molti, sono qualcosa. La molteplicità del nulla che viene presupposto dalla filosofia, la realtà della morte che non si può bandire dal mondo e che si annuncia nel grido delle sue vittime, che non può essere messo a tacere, trasforma in menzogna prima ancora che sia pensato il pensiero fondamentale della filosofia, l'idea di una unica ed universale conoscenza del Tutto». <sup>190</sup> Così il *nihil positivum*, proprio perché “è” eter-

Stuttgart/Tübingen 1832, ora in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bde. 5-6, Bd. 5, *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 82 s.; tr. it. di A. Moni, revisione di C. Cesa, introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2001<sup>7</sup>, pp. 70 s., e Id., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., Bd. 8, cit., §§ 86-88, pp. 182-193; tr. it. cit., pp. 233-243.

Merita inoltre evidenziare da subito, rinviando per una più ampia trattazione alle pagine seguenti (*infra*, p. 80), che nell'interpretazione di Rosenzweig la tradizione filosofica idealistica pensa «“il” nulla» come unico e universale.

<sup>189</sup> *GS* II, p. 5; tr. it. cit., p. 5.

<sup>190</sup> *Ibidem*. Da questo punto di vista, non sembra pienamente condivisibile l'interpretazione che del nulla in Rosenzweig propongono S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., pp. 53-55 e, nella sua scia, P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, pp. 102 s. Essi ricorrono al concetto, mutuato da V. JANKÉLÉVITCH (*Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Presses Universitaires de France, Paris 1957; tr. it. di C. A. Bonadies, Marietti, Genova 1987), di «presque-rien», «quasi-nulla», dal momento che rimane nel niente qualche cosa, un *quid* inesprimibile teoricamente. Per quanto il «quasi-nulla» abbia in sé una certa fattualità e possa essere quindi indicatore della molteplicità del reale, l'avvalersene sottrae al concetto di nulla quello specifico carattere di contraddittorietà che Rosenzweig fa proprio affermando che il «nulla non è nulla, è qualcosa». Si mostrerà peraltro in seguito come il concetto di nulla, che nella *Stella della redenzione* non si presta sicuramente a una interpretazione univoca, assuma anche un significato analogo a quello indicato da Stéphane Mosès e Paola Ricci Sindoni (v. *infra*, p. 84).

namente nulla, eternamente impossibile, rappresenta la chiave di volta della *reductio ad absurdum* del vecchio sapere: è contraddizione reale che, annunciandosi immediatamente nell'esperienza della morte, rompe la totalità hegeliana e ne delegittima le pretese onnicomprehensive. Esso deve essere assunto come «perenne punto di partenza di ciò ch'è perenne»,<sup>191</sup> come autentico principio: la rottura della totalità prodotta dal *nihil positivum* della morte apre infatti la strada alla filosofia del nulla, del nulla come origine.

## 2. *Il nulla come «concetto metodico ausiliario»*

La nullificazione del vecchio pensiero, incentrata – come si è visto – sul concetto di morte assunto come *nihil positivum*, e articolata nell'affermazione della singolarità dell'individuo, nella critica della identità di essere e pensiero e nel rifiuto dell'ontoteologia di Hegel, si risolve da ultimo nel riconoscimento di una triade di «elementi»<sup>192</sup> non riconducibili l'uno all'altro: «noi abbiamo fatto a pezzi il Tutto, ogni pezzo è ora un Tutto a sé stante»,<sup>193</sup> scrive Rosenzweig nella piena consapevolezza che l'aver rigettato il presupposto di un Tutto unico e universale comporta in definitiva una frammentazione della totalità hegeliana. Infatti, se l'idealismo si presenta sostanzialmente come atteggiamento autarchico e autocratico che pretende di aver assimilato dentro di sé, nell'Io universale, Dio e mondo, la rottura del cerchio del suo sistema produce una relativizzazione della totalità in forza della quale agli oggetti tradizionali del pensiero – uomo, mondo e Dio –, finalmente liberati dalla fortezza panlogistica entro cui erano imprigionati, viene restituita la loro indipendenza. In una prospettiva quasi fenomenologica,<sup>194</sup> il sapere filosofico si trova così di

<sup>191</sup> *GS* II, p. 22; tr. it. cit., p. 21.

<sup>192</sup> *Ibi*, p. 1; tr. it. cit., p. 1.

<sup>193</sup> *Ibi*, p. 28; tr. it. cit., p. 28.

<sup>194</sup> Tra gli interpreti del pensiero di Rosenzweig si deve soprattutto alla speculazione di Casper l'accostamento fra il pensiero dell'autore della *Stella della redenzione* e la fenomenologia di Husserl. A riguardo della *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, egli scrive infatti di «metodo fenomenologico», articolato nei momenti

fronte a tre «fattualità ultime» (*letzte Tatsächlichkeiten*),<sup>195</sup> tre «fenomeni originari» (*Urphänomene*)<sup>196</sup> tra loro logicamente irriducibili: l'uomo meta-etico, il mondo meta-logico e Dio meta-fisico.

impliciti di una «distruzione» (*Destruktion*) dei presupposti del pensiero tradizionale, di una «messa in rilievo» (*Erhebung*) dei tre «noemata» fondamentali (Dio, mondo e uomo) e di una tematizzazione del loro manifestarsi (B. CASPER, *Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXIV (1967), 2. Halbbd., pp. 315-317). Cfr. anche ID., *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*, cit., specialmente pp. 359-363; tr. it. cit., pp. 31-36 e ID., *Das Dialogische Denken*, cit., pp. 84-91. Per quanto l'accostamento dei due pensatori sia sicuramente affascinante e per certi versi anche indicatore di una precisa tendenza culturale degli anni in cui venne scritta *La stella della redenzione*, non si può non segnalare la problematicità, se non altro in considerazione delle scarse e «diffidenti» conoscenze del pensiero di Husserl da parte di Rosenzweig (cfr. *supra*, p. 41, nota 78).

Per una possibile lettura in chiave fenomenologica della *Stella della redenzione*, cfr. inoltre R. A. COHEN, *Levinas, Rosenzweig, and the Phenomenologies of Husserl and Heidegger*, in «Philosophy Today», XXXII (1988), No. 2, pp. 165-178, ora in ID., *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, University of Chicago Press, Chicago/London 1994, pp. 223-240.

<sup>195</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 147; *S*, p. 266. Cfr. anche «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS III*, pp. 136 s.; *S*, pp. 254 s. («*reine Tatsächlichkeit*») e *GS II*, pp. 25 («*absolute Tatsächlichkeit*»), 68 («*schlechthinnige Tatsächlichkeit*»), 94 s. («*bloße*»), «*feste Tatsächlichkeit*») e *passim*; tr. it. cit., pp. 25, 66, 91-93. A differenza di P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, p. 98 e di I. KAJON, *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione*, cit., p. 118, resto fermo nella traduzione italiana del termine «*Tatsächlichkeit*» a quanto propone Gianfranco Bonola nelle sue traduzioni della *Stella della redenzione* e del *Nuovo pensiero*. L'alternativa suggerita da Ricci Sindoni e Kajon, «*fatticità*», mi sembra infatti troppo compromessa con categorie del pensiero di Heidegger che poco o nulla hanno a che vedere con la proposta teoretica di Rosenzweig.

Sull'importanza della nozione di «*Tatsächlichkeit*» nella *Stella della redenzione* (v., in tal senso, la lettera di Rosenzweig a Margrit Rosenstock del 13 novembre 1918, in *GB*, p. 187: «l'intera ✱ tratta in effetti soltanto dell'unico concetto di fattualità») ha richiamato l'attenzione degli studiosi Benjamin Pollock, con il suo intervento su: «*Erst die Tatsache ist sicher vor dem Rückfall ins Nichts*»: *Rosenzweig's Concept of Factuality*, tenuto in occasione del Congresso internazionale «*Franz Rosenzweigs Neues Denken*» (28 marzo – 1° aprile 2004).

<sup>196</sup> *GS I 2*, p. 1071 (lettera a Stahl del 7 dicembre 1925). Su questo termine, che però mai compare nella *Stella della redenzione*, insistono in modo particolare gli interpreti che si muovono nella scia della lettura suggerita da Casper. Di particolare interesse, al riguardo, è il contributo di A. E. BAUER, *Rosenzweigs Sprachdenken im «Stern*

Alla trattazione dei tre elementi, che costituiscono ciò che Rosenzweig chiama «il pre-mondo perenne»,<sup>197</sup> il «pre-mondo del concetto»,<sup>198</sup> è dedicata la *Parte Prima* della *Stella della redenzione*. Il prefisso linguistico ‘meta-’ evidenzia la loro natura preriflessiva, che li colloca oltre il pensare concettualmente determinato, vale a dire li sottrae alla pretesa onnicomprensiva del pensiero idealistico: l’uomo, che come persona concreta e determinata sfugge alla riduzione a mero oggetto dell’etica, è meta-etico; il mondo, che non riflette l’ordine del pensiero logico, ma del *logos* è soltanto una patria, è meta-logico; Dio, che trascende l’unità logico-fisica del mondo, è meta-fisico. Ciò che rimane emergente dopo la decostruzione del Tutto sono dunque tre parti, preliminarmente considerate nella loro assolutezza e fattualità, che risultano riconducibili solo a se stesse e che si collocano in una dimensione trascendente, apparentemente non più concettualizzabile, dove non ha valore l’identità di essere e pensiero su cui la filosofia hegeliana fondava il proprio processo sistematico: «nel momento in cui abbiamo riconosciuto quanto fosse piena di presupposti l’idea che il pensiero ha da pensare il Tutto, il contenuto della filosofia, fin qui fondamentalmente semplice, il Tutto di pensiero ed essere, prendendoci alla sprovvista si è frantumato in tre pezzi distinti che si urtano vicendevolmente in modi diversi ed ancor difficili da afferrare con esattezza. Di questi tre pezzi (Dio mondo uomo) per quanto ne abbiamo già parlato collegandoci liberamente alla coscienza generale dell’epoca contemporanea, tuttavia in senso rigoroso non ne sappiamo ancora proprio nulla»:<sup>199</sup> sono per il nostro pensiero nulla, nulla del sapere, «oggetti “irrazionali”». <sup>200</sup> La *reductio ad absurdum* della filosofia solleva allora il problema speculativo di questi

*der Erlösung» und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 466), Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1992, pp. 111-116, la quale fa risalire il concetto di ‘*Urphänomen*’ a Goethe e mette in evidenza il diverso significato con cui esso si presenta in Rosenzweig.

<sup>197</sup> *GS* II, p. 1; tr. it. cit., p. 1.

<sup>198</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 161; *S*, p. 282.

<sup>199</sup> *GS* II, p. 21; tr. it. cit., p. 20.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

tre elementi: cosa è possibile affermare di essi, se sono logicamente irriducibili, caratterizzati cioè soltanto dal prefisso ‘meta-’ che li pone al di là della comprensione teorica? È possibile pensare l’impensabile? Come può il nostro comprendere, da sempre immerso nel *logos*, muovere dal nulla del sapere verso il qualcosa del sapere?

È ancora il concetto di nulla a guidare l’argomentare di Rosenzweig: se in un primo momento, infatti, esso ha costituito, nell’accezione di *nihil positivum*, il cardine della nullificazione del vecchio sapere, ora, assunto come oggetto e metodo, rappresenta la chiave per potere accedere alla comprensione delle tre fattualità originarie. Proprio sulla scorta del nulla, anzi, Rosenzweig sembra riabilitare e addirittura quasi rifondare la filosofia nei termini di quella che a me pare presentarsi come filosofia del nulla, vale a dire come gnoseologia negativa e anche, in certo qual modo, come meontologia. È pertanto opportuno, per una iniziale valutazione del senso della *Parte Prima* nella struttura della *Stella della redenzione*, e più nello specifico della portata filosofica che i tre elementi assumono alla luce del nuovo pensiero, prendere preliminarmente in esame le accezioni e valenze diverse con cui Rosenzweig si avvale del nulla, quale «concetto metodico ausiliario»,<sup>201</sup> per muovere verso il qualcosa della conoscenza.

#### a) *Nulla particolare vs nulla universale*

Si è detto di come il *nihil positivum*, immediatamente connesso alla esperienza della morte e contrapposto al *nihil negativum* dell’idealismo, assurga per Rosenzweig a punto di partenza per ogni ulteriore procedere del sapere: «in luogo di volere che, a precedere la conoscenza unica ed universale, sia solo quell’unico ed universale nulla che nasconde il capo sotto la sabbia all’udire il grido della paura della morte, la filosofia dovrebbe avere il coraggio di stare ad ascoltare quel grido e di non chiudere gli occhi davanti all’orribile realtà».<sup>202</sup> Così, una volta posto di fronte all’interrogativo su quale sia il punto

<sup>201</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 142; *S*, p. 261.

<sup>202</sup> *GS II*, p. 5; tr. it. cit., p. 5.

di partenza da cui muovere nella conoscenza delle *diseiecta membra* della tradizione, Rosenzweig indica come risposta la particolarità dei nulla che si presentano immediatamente al pensiero: il nulla di Dio, il nulla del mondo, il nulla dell'uomo. Si tratta, a ben vedere, di un deciso slittamento di significato, in conseguenza del quale si viene ad affermare una nuova opposizione: da un lato il nulla universale, dall'altro il nulla particolare. «Noi non parliamo, beninteso, di un nulla in generale, come faceva la filosofia che ci ha preceduti, la quale riconosceva come suo oggetto soltanto il Tutto. Noi non conosciamo affatto un nulla unico ed universale [*eines und allgemeines Nichts*] poiché ci siamo liberati dal presupposto di un Tutto unico ed universale. Conosciamo solo il singolo nulla [*einzelnes Nichts*] del singolo problema (e quindi non certo un nulla più o meno determinato, bensì solo un nulla che genera determinazione)». <sup>203</sup> Se inizialmente era stato infatti possibile distinguere tra *nihil positivum* e *nihil negativum*, vale a dire tra *nihil absolutum* aporeticamente problematico e nulla come *ens rationis*, occorre ora introdurre, con Rosenzweig, il concetto di nulla particolare, essendo quello di nulla universale nient'altro che una ripresa ed esplicitazione del *nihil negativum* di cui sopra.

Gioverà ricordare che nella prospettiva sistematica hegeliana il nulla viene opposto all'essere per venire poi dialetticamente superato; in altre parole, è posto come già sempre oltrepassato. Come si è già avuto modo di rilevare, è un nulla concepito in maniera strumentale, ridotto a concetto vuoto privo di oggetto, talmente funzionale all'affermazione dell'essere del Tutto che Rosenzweig può tranquillamente sostenere che «la filosofia incominciò solo nel momento in cui il pensiero si sposò all'essere». <sup>204</sup> Nella sua antitesi con l'essere, inoltre, il *nihil negativum* si presenta con i caratteri dell'unicità e dell'universalità: «prima dell'unica ed universale conoscenza del Tutto vige solo il nulla unico ed universale». <sup>205</sup> Si può allora comprendere come la critica di Rosenzweig al nulla idealistico, proprio perché intenzionalmente radicale, non miri soltanto ad affermare la

<sup>203</sup> *Ibi*, p. 27; tr. it. cit., p. 27.

<sup>204</sup> *Ibi*, p. 22; tr. it. cit., p. 21.

<sup>205</sup> *Ibi*, p. 5; tr. it. cit., p. 5.

realtà del nulla, ma anche – ed è soprattutto merito di Norbert Samuelson averlo evidenziato – la sua molteplicità e particolarità.<sup>206</sup> Non solo, dunque, come osserva Fabris, Rosenzweig «intende porre nella sua assolutezza [...] “il concetto di nulla” che, in quanto tale, risulta, nell’ottica hegeliana, qualcosa di relativo rispetto alla totalità dell’essere (considerazione, questa, che prelude al suo dissolvimento), vuole cioè preliminarmente rivendicare, anche a costo di involgersi in aporie, la sua positività non mediabile»,<sup>207</sup> ma cerca anche di recuperare, in un secondo momento, il carattere particolare, specifico e relativo, del nulla, dei nulla di Dio meta-fisico, mondo meta-logico, uomo meta-etico.

Con l’introduzione della dimensione del ‘meta-’, infatti, Rosenzweig non subordina più, a differenza di Hegel, uomo, mondo e Dio al concetto che li esprime, ma si propone di ricondurne l’essenza al nulla particolare della loro pensabilità: «ogni qualvolta un elemento esistente del Tutto riposa in se stesso inesplicabile e perenne, ci corre l’obbligo di presupporre a questo essere un nulla, il *suo* nulla». <sup>208</sup> Il nulla è qui inteso come relativo ai concetti di uomo, mondo e Dio: «nulla del concetto cercato»,<sup>209</sup> «nulla particolare [*besonderes Nichts*] che irrompe[...] fecondamente nella realtà». <sup>210</sup> È proprio in forza di questo carattere particolare che il nulla, se assunto nella sua assoluta originarietà, è in grado di generare determinazione, di essere principio, punto di partenza per «dedurre qualcosa (e mai più di qualcosa, di un ‘qualche’) dal nulla, mai però dal nulla vuoto e universale, bensì dal nulla peculiare, dal nulla “proprio” di questo qualcosa». <sup>211</sup>

<sup>206</sup> Secondo Samuelson, necessaria conseguenza del fatto che il nulla sia da Rosenzweig contrapposto al Tutto di Hegel, cioè all’essere, è che esso deve essere inteso come «particolare piuttosto che generale, contingente piuttosto che necessario, e attivo piuttosto che passivo» (N. M. SAMUELSON, *op. cit.*, pp. 655 s.).

<sup>207</sup> A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione*, cit., p. 29.

<sup>208</sup> *GS* II, p. 22; tr. it. cit., p. 21 (il corsivo è mio).

<sup>209</sup> *Ibi*, p. 25; tr. it. cit., p. 26.

<sup>210</sup> *Ibi*, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

<sup>211</sup> *Ibi*, p. 22; tr. it. cit., p. 21. È Rosenzweig stesso, in questo caso, a evidenziare tra virgolette il pronome possessivo.

Solo l'assunzione del nulla particolare di ognuna delle tre fattualità può dunque consentire, secondo Rosenzweig, il passaggio al qualcosa che è loro proprio. Tale riconoscimento, prima che del nulla particolare si mostrino le diverse sfumature e implicazioni, necessita di alcune delucidazioni preventive. Assumere in maniera assoluta i nulla particolari, infatti, significa riconoscerli non solo nella loro originarietà, ma anche nella loro unicità, la qual cosa sembra sollevare, però, due ordini di questioni: quale sia la relazione che intercorre tra i nulla particolari e quale il rapporto tra questi e l'assolutezza propria del *nihil positivum*, anche in considerazione dell'identità dei rispettivi termini di opposizione, il nulla universale e il *nihil negativum*. Rosenzweig non ritiene di doversi soffermare su questi aspetti: di entrambe le relazioni non dà anzi l'impressione di cogliere la problematicità. È lasciato allora all'interprete, soprattutto a chi abbia la pretesa di usare il concetto di nulla quale chiave interpretativa privilegiata della *Stella della redenzione*, intravedere vie percorribili e tracciare risposte, nella piena consapevolezza, peraltro, di quanto tale operazione sia lontana dalla proposta teoretica del nuovo pensiero e si inserisca anzi nel solco di una tradizione filosofica che vede nell'argomentare concettuale la forma espressiva per eccellenza. Non si può negare, d'altra parte, che Rosenzweig si avvale, in questi passi ermetici e non sempre di facile lettura, di concetti tradizionalmente filosofici, reinterpretando in maniera del tutto libera un patrimonio di conoscenze filosofiche di cui, nel prosiegue, si cercherà di rendere conto.

Che il nulla particolare di ogni singola fattualità debba essere di volta in volta assunto nella propria originaria unicità non sembrerebbe impedire la coesistenza accanto a esso del nulla particolare proprio di un altro elemento. Sia la connotazione di 'particolare' sia l'ulteriore determinazione data dal complemento di specificazione ('di Dio', 'del mondo', 'dell'uomo') salvaguardano la possibilità di parlare del nulla in termini di molteplicità. È il sintagma 'nulla particolare', però, che pare presentarsi in questo caso problematico: di che tipo di negatività esso è espressione? Se la sua negazione fosse assoluta, non negherebbe allora anche il nulla particolare delle altre fattualità? E ancora: è portatore di uno specifico grado di realtà? Quale sarebbe, in questo secondo caso, la sua relazione con gli altri nulla particolari?

Rosenzweig insiste esplicitamente e a più riprese sul carattere gnoseologico del nulla particolare: come concetto metodico ausiliario, semplice strumento operativo, esso consente il passaggio al qualcosa del sapere e l'articolazione interna dei tre elementi del pre-mondo. Per il nuovo pensiero, che muove programmaticamente non già dall'essere ma dal nulla, soltanto il nulla che sia particolare, cioè capace, poiché relativo al concetto cercato, di indicare una via, può assurgere a fonte di conoscenza. A differenza del *nihil positivum*, infatti, il nulla particolare non sembra costituirsi mediante una *vis negativa* irriducibile, vale a dire come negazione assoluta di ogni determinazione, ma è un concetto negativo unito al proprio corrispettivo positivo. In forza di questa specifica dimensione negativa relata al qualcosa che gli è proprio, il nulla particolare, pur non essendo un contenuto determinato, è in grado di sollevare la questione della determinabilità del qualcosa e assurge in tal modo a origine del sapere. È del resto in tal senso che Rosenzweig, muovendosi dichiaratamente nel solco dell'interpretazione del concetto di nulla avanzata da Hermann Cohen, indica nel nulla del differenziale – lo si vedrà poco oltre – la rappresentazione matematica del nulla particolare. In definitiva, al di là dei tre nulla particolari degli elementi originari, si afferma il concetto generale di 'nulla particolare', che si costituisce come ni-ente positivamente significativo, come – per avvalersi di una terminologia kantiana – *nihil privativum*, «concetto della mancanza di un oggetto».<sup>212</sup> È in forza della propria generalità, infatti, che tale concetto è applicabile alle diverse fattualità 'di Dio', 'del mondo' e 'dell'uomo', determinandole gnoseologicamente nella loro specificità.

Se la valenza gnoseologica del nulla particolare è innegabile, e su di essa ha da sempre posto l'accento la letteratura critica, preme sin da ora rilevare come, a mio avviso, emerga nella *Stella della redenzione*, forse anche a dispetto delle intenzioni del suo stesso autore, l'idea di un nulla che per il suo essere particolare, vale a dire già da sempre orientato al qualcosa che gli è proprio, pare presentarsi con un significato ulteriore, oserei dire con una valenza ontologica. Con ciò non si vuole sostenere in alcun modo che Rosenzweig fa del nulla

<sup>212</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 347, pp. 232 s.; tr. it. cit., p. 299.

un principio metafisico posto a fondamento dell'essere. Tale affermazione sarebbe indubabilmente falsa: per Rosenzweig, osserva in maniera incisiva Mosès, «l'essere non si deduce proprio. L'essere è dato d'emblée». <sup>213</sup> Non si deve dimenticare, inoltre, che le tre fattualità appartengono al pre-mondo perenne: si collocano, cioè, in una dimensione che non è ancora quella della realtà. Fermi restando questi presupposti, intendo qui piuttosto sostenere che il nulla particolare è intenzionalmente direzionato, in maniera simile alla δύναμις aristotelica, <sup>214</sup> al proprio essere specifico: in quanto possibilità anche ontologica e non semplicemente logica, è nulla che consente il costituirsi dei tre elementi non soltanto nel senso della loro determinabilità gnoseologica, ma anche in quello della loro configurazione essenziale, intendendo con essa, però, la sola dimensione inerente all'essenza e non quella relativa all'esistenza in atto. Mi sembra questo, del resto, il senso del concetto di «presque-rien», «quasi-nulla», usato da Mosès e ripreso da Ricci Sindoni. Se per un verso, come si è già avuto modo di osservare, <sup>215</sup> esso è inadeguato a esprimere l'assolutezza in sé aporetica del *nihil positivum*, è altresì vero che appare quidditativamente rilevante, nella misura in cui «questo nulla conserva qualcosa in sé: è l'evidenza originaria della fatticità e della molteplicità del reale. Ancor più originario della realtà dei tre elementi, esso è l'evidenza prima della realtà, evidenza quasi assiomatica sulla quale tutto il sistema riposa». <sup>216</sup>

Quanto al rapporto tra nulla particolari e *nihil positivum*, appare evidente, alla luce delle considerazioni sin qui avanzate, l'assolutez-

<sup>213</sup> S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., p. 54.

<sup>214</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, N 2, 1089 a 28; tr. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1992<sup>4</sup>, p. 579. È difficile sostenere che Rosenzweig adotti consapevolmente l'ontologia aristotelica. Al riguardo cfr. la posizione di N. M. SAMUELSON, *op. cit.*, p. 645, nota 2, il quale osserva, con la precisa intenzione di lasciare aperta la questione: «da quanto Rosenzweig scrive in molti passi della *Stella*, sembra evidente [...] che abbia rigettato ciò che pensava essere ontologia di Aristotele, ma Rosenzweig ha frainteso Aristotele. Inoltre, nonostante questo errore, egli ha adottato una ontologia aristotelica che non ha realizzato essere aristotelica».

<sup>215</sup> V. *supra*, p. 75, nota 190.

<sup>216</sup> S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., p. 53.

za e il grado di realtà che distingue il secondo dai primi. Sembra peraltro interessante esaminare, e si rinvia al riguardo al capitolo terzo, se e in quale modo anche la realtà della morte, nel grido delle cui vittime si annuncia veementemente il *nihil positivum*, non si configuri per Rosenzweig come già da sempre orientata al qualcosa di positivo che a essa è proprio, vale a dire alla vita, a ogni singola vita. Nelle pagine seguenti si soffermerà piuttosto l'attenzione sulla rappresentazione matematica del nulla particolare e sulle dimensioni gnoseologica e ontologica che lo caratterizzano, provando a mostrare come esse siano in stretta dipendenza dalla ricezione da parte di Rosenzweig rispettivamente del pensiero di Cohen e di quello Schelling.

Rimane invece aperta, apparentemente senza possibili risposte convincenti, la domanda sul perché l'autore della *Stella della redenzione* faccia riferimento a tre sole fattualità originarie anziché a una pluralità di elementi. Certo non può sfuggire come esse siano intrinsecamente legate alla tradizione filosofica occidentale, o ancora, come ha osservato Massimo Cacciari, vengano a coincidere con «“i Tre” tradizionali depositari del concetto di essenza».<sup>217</sup> Tali constatazioni, però, non sembrano risolvere in maniera soddisfacente la questione, né appaga la pungente risposta di Rosenzweig al riguardo nella lettera a Rudolf Stahl del 7 dicembre 1925: «ma ne conosce Lei ancora altri [di fenomeni originari]? Cielo, etere, anima, sono appunto soltanto altre parole, le prime due in sostituzione di mondo, la terza in sostituzione di uomo. *In verbis simus faciles!*»,<sup>218</sup> Nonostante il rinvio di Rosenzweig ai «nulla a cui il Kant della dialettica trascendentale ha ridotto, criticandoli, gli oggetti delle tre “scienze razionali” del suo tempo: la teologia, la cosmologia e la psicologia razionale»,<sup>219</sup> l'assunzione dei nulla particolari di Dio, del mondo e dell'uomo appare pertanto arbitraria e non sufficientemente giustificata, ma fondata piuttosto sulla sola nozione di «credenza» (*Glauben*) nella fattualità degli stessi elementi.<sup>220</sup>

<sup>217</sup> M. CACCIARI, *Icone della legge*, cit., p. 20.

<sup>218</sup> *GS* I 2, p. 1071.

<sup>219</sup> *GS* II, p. 21; tr. it. cit., p. 20.

<sup>220</sup> Cfr. *ibi*, p. 45; tr. it. cit., p. 44. Al riguardo v. *infra*, p. 140.

b) *Nulla particolare e differenziale matematico*

Dopo avere sostenuto che l'esigenza metodica preliminare consiste nel presupporre ai concetti cardine della tradizione filosofica il loro nulla particolare, Rosenzweig indica nella matematica la guida per il percorso che porta da un nulla al qualcosa: essa è scienza che «non produce [*erzeugt*] i suoi elementi dal vuoto nulla di uno zero unico ed universale [*leeres Nichts der einen und allgemeinen Null*], bensì li trae da nulla particolari [*bestimmtes Nichts*] subordinati di volta in volta all'elemento cercato, dal nulla del differenziale [*Nichts des Differentials*]». <sup>221</sup> La matematica insegna a conoscere nel nulla l'origine del qualcosa e aiuta, essendole stato decretato fin dalla nascita «il suo fin-qui-e-non-oltre» (*Bishierherundnichtweiter*), <sup>222</sup> a non oltrepassare i limiti propri del pensare concettualmente determinato: «che la matematica non conduca oltre il qualcosa, oltre il 'qualche', e che il reale stesso, il caos del 'ciò' sia al massimo sorpreso da essa, ma neppur più colpito, è una scoperta che risale a Platone». <sup>223</sup> Nel giudizio di Rosenzweig, è soprattutto la speculazione di Cohen e la sua interpretazione del calcolo infinitesimale, segnatamente del differenziale matematico, a connotare il definitivo assurgere della matematica a «*organon* del pensare», <sup>224</sup> a strumento operativo di conoscenza, a metodo che consente il passaggio dal nulla al qualcosa: «il differenziale assomma in sé le proprietà del nulla e del qualcosa, è un nulla che rimanda ad un qualcosa, al suo qualcosa ed al tempo stesso è un qualcosa che si cela ancora nel grembo del nulla. È la grandezza nel momento del suo trapassare nell'assenza di grandezza e allo stesso tempo la grandezza in quanto, come "infinitamente piccolo", detiene quasi in prestito tutte le proprietà della grandezza finita, eccettuata unicamente quella di essere una grandezza finita». <sup>225</sup>

Prima di analizzare nel paragrafo successivo lo specifico influsso del pensiero di Cohen su Rosenzweig, merita qui soffermare l'atten-

<sup>221</sup> *Ibi*, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

<sup>222</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 21.

<sup>223</sup> *Ibi*, p. 22; tr. it. cit., p. 21.

<sup>224</sup> *Ibi*, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

zione sull'interpretazione matematica del nulla cui fa riferimento l'autore della *Stella della redenzione*. Con questo non si intende ripercorrere, anche solo schematicamente, la storia del metodo infinitesimale e delle sue interpretazioni metafisiche fino alla lettura suggerita da Cohen e ripresa da Rosenzweig,<sup>226</sup> quanto evidenziare gli elementi di similitudine che Rosenzweig individua tra il nulla particolare e il differenziale matematico. Tale approccio ermeneutico appare giustificato dall'estrema libertà con cui Rosenzweig, una volta ancora, si avvale delle proprie conoscenze matematiche.

Cosa Rosenzweig intenda per matematica si evince soprattutto dalle pagine dello scritto *Volksschule e Reichsschule*, laddove formula una proposta di riforma in senso unitario del programma scolastico. Esso dovrebbe essere fondato su una «universalità contenutistica» (*stoffliche Universalität*),<sup>227</sup> da conseguirsi nella *Einheitsschule*, frequentata da tutti senza distinzioni. Successivamente, nella *Volksschule* per il popolo e nella *Reichsschule* per la classe dirigente, il

<sup>226</sup> Cfr., per una prima visione complessiva del problema, G. VIVANTI, *Il concetto d'infinitesimo e la sua applicazione alla matematica. Saggio storico*, G. Mondovi, Mantova 1894; M. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 3 Bde., B. G. Teubner, Leipzig 1894-1901<sup>2</sup>, specialmente Bd. III, pp. 265-492; L. BRUNSCWICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Librairie Félix Alcan, Paris 1912, specialmente *Livre III*, pp. 153-249; L. GEYMONAT, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale* (Facoltà di Scienze dell'Università di Torino, Corso di Storia delle matematiche, Anno Accademico 1947-1948), Libreria Editrice Universitaria Levrotto & Bella, Torino 1947; C. B. BOYER, *The History of the Calculus and its Conceptual Development*, with a Foreword by R. Courant, Dover, New York 1949; G. CASTELNUOVO, *Le origini del calcolo infinitesimale nell'era moderna. Con scritti di Newton, Leibniz, Torricelli*, prefazione di U. Forti, Feltrinelli, Milano 1962; M. G. GALLI, *Le origini del calcolo infinitesimale e le controversie filosofiche associate*, Cremonese, Roma 1970; H. J. M. BOS, *Differentials, Higher-Order Differentials and the Derivative in the Leibnizian Calculus*, in «Archive for History of Exact Sciences», XIV (1974/75), pp. 1-90; P. ZELLINI, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980; G. GIORELLO, *Lo spettro e il libertino. Teologia, matematica, libero pensiero*, Arnoldo Mondadori, Milano 1985.

<sup>227</sup> *Volksschule und Reichsschule*, in *GS III*, p. 377; *EBfv*, p. 179. Consocio del rischio di un fraintendimento in senso hegeliano del concetto di «universalità contenutistica», Rosenzweig sottolinea che esso non deve essere assunto come obiettivo della *Bildung*, ma appunto come fondamento di questa.

programma scolastico dovrebbe comunque essere orientato a un ideale di *Bildung* comune. Rosenzweig sostiene che nella *Einheitsschule* la trattazione teorica dell'aritmetica e della geometria avrebbe dovuto essere esclusa a vantaggio di esercitazioni pratiche e di conoscenze di tipo empirico.<sup>228</sup> Nella *Reichsschule*, invece, egli sostiene come urgente la necessità dell'insegnamento del calcolo differenziale e integrale. A differenza del *Gymnasium* frequentato da Rosenzweig, nel quale la colonna portante dell'insegnamento matematico era costituita dalla geometria euclidea, la *Reichsschule* da lui prefigurata dovrebbe essere chiamata a rendere conto sia del nuovo concetto meccanicistico di movimento, risultante dalla legge galileiana della caduta dei gravi, sia della rappresentazione matematica di esso, configurata da Cartesio mediante le coordinate logiche dello spazio e del tempo.<sup>229</sup> «Infatti, a partire da qui, al termine dell'epoca [rinascimentale],» – conclude Rosenzweig con parole che confermano definitivamente come la sua concezione della matematica sia da comprendersi come geometria analitica e calcolo infinitesimale – «il suo massimo filosofo e contemporaneamente il suo massimo scienziato trovarono il procedimento che liberava definitivamente per il matematico la natura dalla sua letargia euclidea nello spazio e rese interamente accessibile al pensiero matematico il moderno concetto di natura: imparando a pensar “nascere” la curva dai gradi, la grandezza da ciò che non ha ancora una grandezza (dall’“infinitamente piccolo”), si scoprì il metodo di come si potesse afferrare matematicamente il movimento come il fenomeno originario, la quiete soltanto come cippo di confine; poiché qui il cippo di confine era appunto costruito come origine del fenomeno (*Erscheinung*) reale, del “fenomeno originario” (*Urphänomen*), così la matematica vi trovava qui assicurato il suo abituale punto di partenza nella pura spazialità, ma appunto solamente quale punto di partenza, per acchiappare da qui, sullo slancio del nuovo metodo, il fenomeno originario fin lì inafferrabile-fugace dell'universo spazio-temporale. In tal modo fu fondata la scienza moderna, che quantomeno nella prassi, dalla quale unicamente essa dipende [...],

<sup>228</sup> Cfr. *ibi*, p. 375; *EBfv*, p. 177.

<sup>229</sup> Cfr. *ibi*, pp. 389-392; *EBfv*, pp. 195-200.

non può pensare l'essere (*Sein*) come mero fenomeno, ma soltanto come essenza (*Wesen*) o meglio: “né polpa né scorza” e che nella prassi [...] deve intendere quest'essere quale eterno movimento immotivato». <sup>230</sup>

Per quanto attiene alle fonti matematiche di cui si avvale Rosenzweig, la sua lettera ai genitori del 3 novembre 1916 segnala che l'idea di matematica esposta nel *Putzianum* – come veniva indicato all'interno della cerchia familiare lo scritto *Volksschule e Reichsschule*, dal momento che rappresentava la replica di Rosenzweig a un saggio sulla riforma scolastica intrapreso dal cugino Victor “Putzi” Ehrenberg <sup>231</sup> – «deriva (prescindendo dalle mie proprie esperienze) indiret-

<sup>230</sup> *Ibi*, pp. 390 s.; *EBfv*, p. 198. Si noterà come l'espressione «imparando a pensar “nascere” [...] la grandezza da ciò che non ha ancora una grandezza (dall'“infinitamente piccolo”)» sembri anticipare le pagine qui in esame della *Stella della redenzione*.

<sup>231</sup> Cfr. *GS I 1*, p. 239. Nel richiamarsi a H. S. CHAMBERLAIN, *Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, F. Bruckmann, München 1905, 1908<sup>2</sup>, 1916<sup>3</sup> (la seconda e la terza edizione riportano nei margini la numerazione della prima, cui si fa qui riferimento), specialmente *Exkurs über die analytische Geometrie*, pp. 225-244, Rosenzweig è consapevole di trovarsi di fronte a un autore “marburghese” (cfr. la lettera a Eugen Rosenstock del 30 novembre 1916, in *GS I 1*, p. 302; *RR*, p. 130, e quella a Rudolf Ehrenberg del 24 dicembre del medesimo anno, in *ibi*, p. 321). In tal senso egli fa risalire le poche pagine che Houston Stuart Chamberlain dedica al calcolo infinitesimale (H. S. CHAMBERLAIN, *op. cit.*, pp. 243 s.) a H. COHEN, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Ferd. Dümmler, Berlin 1883, ora in *Id.*, *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, successivamente im Auftrag des Hermann-Cohen-Archivs am Philosophischen Seminar der Universität Zürich und des Moses-Mendelssohn-Zentrums für europäisch-jüdische Studien Universität Potsdam, hrsg. von H. Holzhey, J. H. Schoeps, Ch. Schulte, Bd. 5/I, Einleitung von P. Schulthess, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1984<sup>4</sup>.

Quanto alle «esperienze» cui Rosenzweig fa riferimento nella lettera, credo debbano essere ricollegate a ciò che scrive nel *Putzianum* a proposito di chi «capita magari come medico, per curiosità scientifica, nell'introduzione di Lorenz ovvero Nernst-Schönfließ al calcolo differenziale e integrale» (*Volksschule und Reichsschule*, in *GS III*, p. 392; *EBfv*, p. 199). Rosenzweig allude probabilmente ai testi in cui si era imbattuto durante i propri studi di medicina (svolti dal 1905 al 1907 a Gottinga, Monaco di Baviera e Friburgo in Bresgovia: cfr. *GS I 1*, pp. 8, 10, 13, 60 s., 70): il titolo W. NERNST – A. SCHÖNFLIES, *Einführung in die mathematische Behandlung der Naturwissenschaften. Kurzgefasstes Lehrbuch der Differential- und Integralrechnung*

tamente da H. Cohen (per questo motivo sono proprio curioso di conoscerne il libro giovanile fuori catalogo, nel quale si trova ciò), ma direttamente soltanto da H. St. Chamberlain, dal suo *Kant*, che tra parentesi è un'opera straordinaria, forse l'unica opera introduttiva, non soltanto a Kant, davvero valida per profani». <sup>232</sup> Nella lettera a Margrit Rosenstock del 18 agosto 1918, poi, egli dichiara di avere effettivamente anticipato nel *Putzianum* alcuni temi che stava ritrovando nella *Logik der reinen Erkenntnis* <sup>233</sup> di Cohen, il quale «presuppone in maniera esagerata molta matematica e storia della matematica, per di più molte opinioni contemporanee, e il tutto soltanto per allusioni». <sup>234</sup> Ancora a convalida di questo pensiero, Rosenzweig scriverà nella *Stella della redenzione*, la cui stesura intraprenderà pochi giorni dopo, di basarsi «sulla grande impresa scientifica che è la sua [di Cohen] logica dell'origine, sul suo nuovo concetto del nulla». <sup>235</sup>

Nell'assumere la matematica quale guida nel procedere verso il qualcosa del sapere, Rosenzweig sembra tracciare un preciso parallelismo tra le nozioni di essa e quanto da lui stesso esposto a proposito della relazione tra nulla universale e nulla particolare. Al vuoto nulla unico e universale dell'idealismo corrisponde il vuoto nulla di uno zero unico e universale (0), al nulla particolare il differenziale matematico ( $dx$ ), alla deduzione del qualcosa dal nulla del concetto cerca-

*mit besonderer Berücksichtigung der Chemie*, Wissenschaftlicher Verlag von Dr. E. Wolff, München/Leipzig 1895, 1898<sup>2</sup>, 1901<sup>3</sup>, del resto, compare nella lista dei libri della biblioteca di Rosenzweig. Va ricordato, inoltre, l'approfondito studio intrapreso da Rosenzweig insieme con Joseph Prager nelle vacanze estive del 1907 di AA. VV., *Handbuch der Mathematik* (Encyclopædie der Naturwissenschaften, hrsg. von G. Jäger, A. Kenngott, A. Ladenburg, von Oppolzer, A. Schenk, O. Schlömilch, G. Ch. Wittstein, von Zech, I. Abteilung, Teil II), 2 Bde, hrsg. von O. Schlömilch unter Mitwirkung von F. Reidt und R. Heger, Eduard Trewendt, Breslau 1879-1881 (cfr. J. PRAGER, *Begegnungen auf dem Wege*, in AA. VV., *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, hrsg. von Soncino-Gesellschaft, s. e., Berlin 1930, p. 40), nonché la sua frequentazione, nel semestre estivo del 1913, di alcune lezioni di matematica presso l'Università di Lipsia (cfr. *GS I* 1, p. 125).

<sup>232</sup> *Ibi*, p. 271.

<sup>233</sup> H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, 1914<sup>2</sup>, ora in *Id.*, *Werke*, cit., Bd. 6, Einleitung von H. Holzhey, Georg Olms, Hildesheim/New York 1977<sup>4</sup>.

<sup>234</sup> Cfr. *GB*, p. 120.

<sup>235</sup> *GS II*, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

to la produzione matematica dell'elemento cercato, e ancora, viceversa, al fin-qui-e-non-oltre della matematica il fin-qui-e-non-oltre del pensiero che assuma come punto di partenza il nulla particolare. Inoltre, in forza del suo assommare in sé le proprietà del nulla e del qualcosa, il differenziale «trae la sua forza che fonda il reale [*wirklichkeitsgründende Kraft*] ora dalla negazione possente con la quale infrange il grembo del nulla, e poi di nuovo e nella stessa misura dalla tranquilla affermazione di tutto ciò che contorna e delimita il nulla in cui il differenziale, come infinitamente piccolo, resta ancora imprigionato». <sup>236</sup> Nel giudizio di Rosenzweig sono pertanto due le vie che, dischiuse dal differenziale, conducono dal nulla al qualcosa, ossia, «con maggior precisione, dal nulla a ciò che nulla non è»: <sup>237</sup> «la via della negazione [*Verneinung*] del nulla e quella dell'affermazione [*Bejahung*] di ciò che nulla non è». <sup>238</sup> Sul concetto di “produzione”, così connesso alla proposta teoretica di Cohen, sul duplice movimento di affermazione e di negazione, che scandisce la struttura argomentativa della *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, nonché sul senso dei limiti intrinseci alla matematica e, con essa, al pensare filosofico, si tornerà in seguito. <sup>239</sup> Preme qui sviluppare ulteriormente l'analogia tra nulla particolare e differenziale matematico, soprattutto nel tentativo di cogliere le dimensioni secondo le quali si deve intendere l'affermazione di Rosenzweig a proposito della capacità del differenziale di fondare la realtà.

Diversamente dallo zero, inteso come assoluta assenza di grandezza, il nulla del differenziale matematico è grandezza infinitesima capace, in quanto tale e se sommato ad altrettanti incrementi infinitesimi, di essere elemento generatore di grandezza finita. Nella misura in cui tende infinitamente allo zero, si presenta allo stesso tempo con le caratteristiche del qualcosa ( $\neq 0$ ) e del nulla ( $= 0$ ), senza per questo venire a identificarsi con esso. Da un punto di vista geometrico si potrebbe rappresentare il nulla algebrico come un punto inesteso, men-

<sup>236</sup> *Ibidem.*

<sup>237</sup> *Ibi*, p. 26; tr. it. cit., p. 26.

<sup>238</sup> *Ibi*, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

<sup>239</sup> V. *infra*, rispettivamente pp. 101, 105 e 116 ss., 216.

tre il nulla del differenziale è assimilabile a un segmento infinitesimo, quasi ma non ancora coincidente con il punto.<sup>240</sup> Il differenziale  $dx$ , inoltre, ha interesse soltanto in relazione agli effetti che produce sulla variazione infinitesima  $dy$  di una funzione  $y = f(x)$  assegnata. In considerazione di queste caratteristiche, il differenziale sembra poter rappresentare, nella prospettiva della matematica, il nulla particolare e la sua relazione con il qualcosa che gli è proprio. Come il differenziale matematico, infatti, anche il nulla particolare non coincide con il nulla assoluto, ma è un nulla unito al proprio corrispettivo positivo. Soprattutto, però, esso rappresenta l'origine del sapere, il punto di partenza verso la conoscenza del qualcosa: deve essere presupposto a ciascuna delle tre fattualità, rispetto alle quali produrrà – quasi fossero altrettante funzioni matematiche – articolazioni interne differenti.

Quanto alla fondazione del reale da parte del differenziale matematico, tenuto fermo l'uso soltanto analogico che Rosenzweig propone di quest'ultimo, risulta problematico il riferimento alla nozione di *Wirklichkeit* (realtà effettiva) piuttosto che a quella di *Realität* (realtà). Si deve proprio alla speculazione di Cohen una delle formulazioni più nette e rigorose della differenza fra questi concetti: «l'effettivamente reale [*das Wirkliche*] e il reale [*das Reale*] devono essere distinti nei principi. Il reale in sé non è effettivamente reale [*wirklich*], bensì indica le “fondamenta” della grandezza acquisite nell'unità produttiva dell'infinitamente piccolo. Il reale è dunque soltanto un oggetto matematico, un oggetto di grandezza».<sup>241</sup> Tale distinzione sembra essere del tutto estranea a Rosenzweig, al punto che nella *Stella della re-*

<sup>240</sup> Rifacendosi all'interpretazione coheniana del calcolo infinitesimale si potrebbe paragonare il differenziale matematico al punto di intersezione tra la tangente e la curva. Il significato geometrico di questo punto sarebbe «incompatibile con l'antica definizione secondo cui il punto è il *limite* della linea. Ora il punto significa qualcosa d'altro, qualcosa di più positivo. Non è più la fine della linea, quanto piuttosto l'inizio. E significa un inizio che non è né arbitrario né casuale, vale a dire definito all'incirca solo attraverso lo sviluppo; bensì questo inizio, o meglio questa origine della curva, contiene in sé la *legge della propria direzione ed eo ipso di quella della curva*» (H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 129).

<sup>241</sup> Cfr. ID., *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmler, Berlin 1871, 1885<sup>2</sup>, Bruno Cassirer, Berlin 1918<sup>3</sup>, ora in ID., *Werke*, cit., Bd. 1/I-III, Einleitung von G. Edel, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1987<sup>5</sup>, Bd. 1/1, p. 620.

*denzione* ricorre esclusivamente il termine di *Wirklichkeit*. Si può soltanto ipotizzare, allora, che se il riferimento al nulla quale concetto metodico ausiliario rende sicuramente condivisibile da parte di Rosenzweig l'affermazione di Cohen per cui «il concetto del differenziale è la *conditio sine qua non* di un metodo esatto, non semplicemente una astrazione», è probabile che egli possa riconoscersi anche nella conclusione coheniana secondo la quale «nel concetto di differenziale la realtà non viene semplicemente posta, ma contemporaneamente fondata».<sup>242</sup> Due sono gli aspetti che sembrano rendere questa interpretazione plausibile. Da un lato, infatti, il significato che Cohen attribuisce al metodo infinitesimale e conseguentemente al concetto di *Realität* è esclusivamente gnoseologico-critico: «la domanda sulla realtà dell'infinitamente piccolo può avere soltanto il senso di una domanda sul suo carattere, *sulla sua validità di idea che produce realtà*; non invece sul suo manifestarsi come esistenza nel mondo delle cose sensibili».<sup>243</sup> Dall'altro, le valenze gnoseologica e quidditativa del nulla particolare di Rosenzweig consentono di intendere quest'ultimo, declinato secondo il modello del differenziale matematico, quale origine delle fattualità di Dio, mondo e uomo, escludendo al contempo la possibilità che esso possa in qualche modo assurgere a fondamento della realtà effettiva degli elementi.

c) *Nulla particolare: valenza gnoseologica*

Nelle pagine della *Stella della redenzione* dedicate alla matematica intesa come *organon* del pensare è esplicito il riferimento di Rosenzweig alla speculazione di Hermann Cohen. Il principio del differenziale matematico come metodo per il passaggio dal nulla al qualcosa rinvia infatti a temi coheniani che Rosenzweig percorre dichiaratamente o che appaiono comunque proponibili. Essi finiscono per confermare l'interpretazione del nulla particolare in senso gnoseologico.

<sup>242</sup> ID., *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, cit., pp. 142 s.

<sup>243</sup> *Ibi*, p. 55.

Numerosi studi hanno discusso il rapporto tra Rosenzweig e Cohen,<sup>244</sup>

<sup>244</sup> Cfr. S. S. SCHWARZSCHILD, *Franz Rosenzweig's Anecdotes about Hermann Cohen*, in AA. VV., *Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, hrsg. von H. A. Strauss und K. R. Grossmann, Lothar Stiehm, Heidelberg 1970, pp. 209-218; R. SCHAEFFLER, *Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LXXVIII (1981), Heft 1, pp. 57-89; W. KLUBACK, *Time and History: The Conflict Between Hermann Cohen and Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., pp. 801-813; R. WIEHL, *op. cit.*, pp. 623-642; R. GIBBS, *The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLIII (1989), Heft 4, pp. 618-640, specialmente pp. 631-638; R. WIEHL, *Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in AA. VV., *Dialogdenken – Gesellschaftsethik*, hrsg. von A. Bäumer und M. Benedikt, Passagen-Verlag, Wien 1991, pp. 171-191, ora in R. WIEHL, *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, pp. 150-169; H. J. ADRIAANSE, *De uitstraling van Hermann Cohen in het interbellum: Cassirer, Rosenzweig, Scholem*, in «Nederlands Theologisch Tijdschrift», XLVII (1993), aflevering 4, pp. 292-297; B. CASPER, *Korrelation oder ereignetes Ereignis?*, cit., pp. 51-69; G. P. CAMMAROTA, *Logica della ragione e grammatica della preghiera. La questione dell'esperienza in Cohen e Rosenzweig*, in «Filosofia e teologia», XIV (2000), n. 2, pp. 289-308; P. E. GORDON, *Science, Finitude, and Infinity: Neo-Kantianism and the Birth of Existentialism*, in «Jewish Social Studies», VI (2000), No. 7, pp. 30-53; H. ASSEL, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von R. Slenczka und G. Wenz, Bd. 98), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001; T. L. MEYER, *Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung. Ein Beitrag zur Logik der Philosophie: Transzendentalismus – Kategorienlehre – Sprachphilosophie – Metaphysik* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Bd. 620), Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2001, pp. 15-40; P. FIORATO, «Hier Hermann Cohen und dort Gritli». *Bemerkungen über Rosenzweigs Verhältnis zu H. Cohen im Licht der "Gritli"-Briefe*, in «Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums», LVIII (2002), Heft 2, pp. 93-105; W. SCHMIED-KOWARZIK, *An den Rändern von Philosophie und Religion. Bemerkungen zu Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Richard Hönigswald angeregt durch Reiner Wiehl*, in AA. VV., *Zeit und Welt. Denken zwischen Philosophie und Religion*, hrsg. von E. Goodman-Thau, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2002, pp. 15-30; R. BERTOLDI, *Religione e sistema in Hermann Cohen: la lettura di Franz Rosenzweig*, in F. ROSENZWEIG, *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, tr. it. a cura di R. Bertoldi, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 113-159; P. FIORATO – H. WIEDEBACH, *Rosenzweig's Readings of Hermann Cohen's Logic of Pure Cognition*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», XII (2003), No. 2, pp. 139-146; ID., *Hermann Cohen im Stern der Erlösung*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 305-355; B. CASPER, *Der Löwenruf «ER Einer». Die «Einzigkeit Gottes» bei Cohen und Rosenzweig*, in ID., *Religion der Erfahrung. Einführung*

rilevandone, al di là del decisivo incontro personale,<sup>245</sup> influssi e di-

*gen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Schöning, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004, pp. 55-72.

<sup>245</sup> Come da lui stesso riferito in *Ein Gedenkblatt*, Rosenzweig conobbe Cohen nel novembre 1913, allorquando frequentò, più per curiosità che per autentico interesse, uno dei suoi corsi presso il *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* a Berlino (cfr. per un dettagliato elenco delle lezioni tenute da Cohen nel 1913 al *Lehranstalt*, H. WIEDEBACH, *Einleitung*, in H. COHEN, *Werke*, cit., Bd. 16, *Kleinere Schriften V. 1913-1915*, bearbeitet und eingeleitet von H. Wiedebach, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1997, p. xvii). Nello scritto redatto in occasione della morte del maestro e in origine ben più significativamente intitolato *Der Dozent. Eine persönliche Erinnerung* (quella che era la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, fondata nel 1872 fra gli altri da Abraham Geiger e Hermann Steinthal, fu declassata nel 1883 a *Lehranstalt*, con la conseguente impossibilità di annoverare *Dozenten* e di licenziare *Hochschüler*), Rosenzweig racconta della «sorpresa senza pari» nel trovarsi, finalmente, di fronte a un filosofo e a un uomo: «abituato ad incontrare sulle cattedre di filosofia gente avveduta, d'ingegno sottile, sagace, acuta, profonda e quant'altre parole significative si possono impiegare per lodare un pensatore, trovai un filosofo. Invece di funamboli, che sul filo teso del pensiero più o meno audacemente, più o meno abilmente, più o meno graziosamente eseguivano i loro salti, vidi un uomo. A proposito della disperata mancanza di contenuti o indifferenza di contenuti, di cui sembrava soffrire quasi l'intera filosofia del momento – di questa indifferenza, che spingeva sempre qualcuno a chiedersi perché in ogni caso (*in aller Welt*) quest'uomo, che qui (*da*) stava davanti, facesse appunto filosofia e non invece qualcos'altro –, in questo caso non c'era nulla da osservare. Qui la questione rimaneva sospesa in silenzio, e si provava il sentimento indistruttibile che quest'uomo dovesse filosofare, che egli avesse in sé il tesoro che la forza della parola fa germinare. Ciò che io, persa la fiducia nel presente, già da lungo tempo ricercavo ancora soltanto negli scritti dei grandi del passato, e cioè il rigore dello spirito scientifico, il quale stendeva le ali sull'abisso di una realtà effettiva che spinge caoticamente un mondo indiviso, lo vidi improvvisamente, faccia a faccia, nella parola viva di colui che parlava» (*Ein Gedenkblatt*, in *GS III*, p. 239; tr. it. cit., p. 343, con parziali modifiche della traduzione. Si veda anche la più libera versione di P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, p. 338).

Il fatto che la figura di Cohen rappresenti agli occhi di Rosenzweig il paradigma dell'autentico filosofo merita di essere sottolineato, soprattutto in considerazione dell'"idiosincrasia" dell'autore della *Stella della redenzione* nei confronti del mondo accademico (v. *supra*, p. 40). Nella già citata lettera ai genitori del 20 settembre 1917, per esempio, proprio dopo avere elencato i molti professori di filosofia da lui stesso conosciuti – nessuno dei quali, però, capace di assurgere alla dignità di filosofo –, Rosenzweig scrive: «allora, prevenuto nei suoi [di Cohen] confronti per alcune sue cose che avevo letto, lo vidi, e subito seppi: eccone uno. Per la prima volta mi si impose alla mente il nome di filosofo [...]: egli era il

stanze sul piano teoretico. Mi esimo dal prenderli analiticamente in esame, limitandomi piuttosto a segnalare come l'interpretazione qui proposta si muova nel solco tracciato dagli studiosi<sup>246</sup> che, pur riconoscendo il ruolo decisivo che la *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* gioca nell'avvicinamento di Rosenzweig all'opera di Cohen,<sup>247</sup> si sono sforzati di richiamare l'attenzione sul debito dell'au-

genio, tutti gli altri soltanto, in parte, artigiani *molto* capaci» (*GS I 1*, pp. 442-443). V. inoltre, a titolo emblematico, quanto Rosenzweig scrive nella lettera ai genitori del 22 settembre 1917 (*ibi*, p. 447: Cohen è «forse proprio l'uomo più intelligente che io conosca»), in quella alla madre del 17 aprile 1918 (*ibi*, p. 540: è «l'unica testa sistematica, in soldoni l'unico filosofo sulle cattedre tedesche del suo tempo, perlomeno dalla morte di Lotze») e in quella a Simon databile agosto 1922 (*GS I 2*, p. 808: «Cohen fu il primo e unico professore di filosofia vivente che io presi sul serio»).

<sup>246</sup> Mi riferisco ai contributi di Robert Gibbs, Reiner Wiehl, Pierfrancesco Fiorato e Hartwig Wiedebach, citati *supra*, p. 94, nota 244. Per la prospettiva interpretativa suggerita, tali lavori hanno rappresentato, per così dire, un saldo punto di partenza e di riferimento per la presente ricerca. Particolarmente significativo appare il più recente saggio di P. FIORATO – H. WIEDEBACH, *Hermann Cohen im Stern der Erlösung*, cit., i quali evidenziano in maniera sistematica, nella forma di un commento filologico-critico, le tracce della presenza di Cohen nella *Stella della redenzione*.

<sup>247</sup> H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hrsg. von B. Kellermann, Fock, Leipzig 1919, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß, Kauffmann, Frankfurt am Main 1929<sup>2</sup>, ristampa Joseph Melzer, Köln 1959; tr. it. e note di P. Fiorato, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

È noto che quando Rosenzweig conobbe Cohen «non avev[a] letto quasi nulla di suo in maniera approfondita, esclusi alcuni lavori occasionali di teologia ebraica» (*Ein Gedenkblatt*, in *GS III*, p. 239; tr. it. cit., p. 342). Ancora nella lettera a Eugen Rosenstock del 5 settembre 1916, a riguardo di un'osservazione di quest'ultimo circa il «desolante “ama il tuo remoto (*Fernste*) come te stesso” del signor Cohen» (lettera del 19 luglio 1916, in *GS I 1*, p. 218; *RR*, p. 66), osserva: «a proposito di Cohen Lei non deve ascrivere (a me) quello che ha scritto (e che io ben comprendo); io lo conosco di persona e lo stimo immensamente sulla base di questa conoscenza, non di quello che ha stampato. Questa è una mia faccenda privata, ma proprio perciò...» (*ibi*, p. 223; *RR*, p. 71). Su questa distinzione tra il «Cohen *imprimens*» e il «Cohen *impressus*», come felicemente suggerito da Rosenstock nella lettera del 13 settembre 1916 (*ibi*, p. 229; *RR*, p. 73), Rosenzweig tornerà nella propria successiva risposta, nella quale si possono anche cogliere le molteplici dimensioni del rapporto con il fondatore della cosiddetta “scuola di Marburgo”: «per me Cohen non è affatto un oggetto di fede, la mia venerazione per lui è proprio quella che Lei ha schizzato come propria – non potevo presagirlo e quindi sentivo il bisogno emotivo di non lasciare incontestate le Sue espressioni, di

tore della *Stella della redenzione* nei confronti dell'intero sistema di filosofia del «grande maestro».<sup>248</sup> Una prima conferma del fatto che nell'opera di Rosenzweig siano diverse le fonti coheniane, del resto, è data dalla lettera da lui inviata a Eugen Rosenstock, presumibilmente verso la seconda metà del febbraio 1921, in cui scrive di volere segnare nella copia della *Stella della redenzione* da regalare alla vedova del maestro «i passi dove compare Cohen (inclusi il motto,

confutarle non se ne parla nemmeno appunto perché si trattava di un'esperienza puramente personale [...]. Solo che la mia esperienza è poi proseguita ancora e io ho veduto questa pura e forte umanità anche nelle estrinsecazioni “del dotto, del combattente, dell'ebreo”. Per questo la sua filosofia, la sua politica, il suo ebraismo sono per me ancor sempre, e di gran lunga, poco importanti – e tuttavia, benché egli sia privo di filosofia, è però il primo ordinario da me visto al quale io senza sorridere di scherno darei il nome di filosofo. E con il suo ebraismo è la stessa cosa» (*ibi*, p. 230; *RR*, p. 76).

La lettura delle prime bozze della *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, nel marzo 1918, rappresenta «chiaramente un punto di svolta nella storia del rapporto» tra Rosenzweig e Cohen (P. FIORATO, *op. cit.*, p. 94). Sotto l'impressione di questa lettura (al riguardo cfr. le lettere a Rudolf Ehrenberg e ai genitori del 5 marzo 1918, in *GS I 1*, pp. 514 e 516), infatti, Rosenzweig avverte la necessità di porre rimedio alla propria «scarsa conoscenza di Cohen» e si rivolge allo stesso filosofo al fine di venire indirizzato sulle opere che meglio lo possano aiutare a comprendere lo scritto sulla religione (lettera del 9 marzo 1918, in *ibi*, pp. 521-524. La lettera, l'ultima di Rosenzweig a Cohen, può essere intesa, per gli apprezzamenti e per le osservazioni contenute, come una prima recensione critica della *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*). La decisiva spinta allo studio del sistema di filosofia di Cohen arriverà poi dalla morte di quest'ultimo (4 aprile 1918, circa due settimane dopo la morte del padre di Rosenzweig: cfr. le lettere a Margrit Rosenstock del 5 e 18 aprile 1918, in *GB*, pp. 67 e 77), allorché si proporrà per Rosenzweig il problema di quale fosse la forma migliore per rendere adeguato omaggio, diversamente dagli insoddisfacenti apprezzamenti ufficiali, al “suo” Hermann Cohen (cfr. P. FIORATO, *op. cit.*, pp. 95-97).

Quanto alla centralità della *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* nella ricezione da parte di Rosenzweig del pensiero di Cohen, occorre infine ricordare come Rosenzweig ne ritenga l'Autore «forse [...] uno dei nuovi filosofi» (*Über Hermann Cohens «Religion der Vernunft»*, in *GS III*, p. 227; *HC*, p. 99), nella misura in cui ha aperto, se pure senza una piena consapevolezza, nuove direzioni per il rinnovamento della filosofia (cfr. *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 152; *S*, pp. 271 s.).

<sup>248</sup> *Bildung und kein Ende (Pred. 12,12). Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks, insbesondere zur Volkshochschulfrage* (apparso originariamente presso l'editore J. Kauffmann, Frankfurt am Main 1920), in *GS III*, p. 491; *EBfv*, p. 97, e *GS II*, p. 281; tr. it. cit., p. 271. Cfr. anche, senza l'enfatico “grande”, *ibi*, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

l'innamorato pazzo e l'ultima conferenza pubblica)». <sup>249</sup> Per una più esatta valutazione del nulla particolare, appare significativo il dichiarato rifarsi di Rosenzweig – come già si è avuto modo di osservare – alla *Logik der reinen Erkenntnis*. Appoggiandomi alla tesi di Robert Gibbs, secondo il quale «la *Logik* [...] ha un impatto decisivo sulla elaborazione della *Parte I*», <sup>250</sup> mi propongo pertanto di esaminare i

<sup>249</sup> GB, p. 734. Rosenzweig allude a GS II, frontespizio (cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 490; tr. it. cit., p. 594), p. 114 (sul rapporto tra sistema di filosofia e teologia della fede in Cohen) e p. 281 (dove il riferimento – come confermato da *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens*, in GS III, p. 221; HC, p. 91 – è a H. COHEN, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten* (Aus dem Nachlaß), in «Der Jude», VII (1923), Heft 10/11, pp. 618-636, ora in ID., *Werke*, cit., Bd. 17, *Kleinere Schriften VI. 1916-1918*, bearbeitet und eingeleitet von H. Wiedebach, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2002, pp. 297-335; tr. it. a cura di G. P. Cammarota, in «Filosofia e teologia», 1987-1996, fascicolo speciale per il decennale della rivista, pp. 193-214; tr. it. cit., pp. 109 e 271).

<sup>250</sup> R. GIBBS, *op. cit.*, p. 632. Cfr. anche la tesi di P. FIORATO – H. WIEDEBACH, *Hermann Cohen im Stern der Erlösung*, cit., p. 308, secondo i quali la lettura da parte di Rosenzweig della *Logik der reinen Erkenntnis* costituisce «una sorta di innesco per l'elaborazione della *Stella*».

La lettura dello scritto di Cohen trova conferma nel carteggio di Rosenzweig con la madre: «adesso voglio dunque leggere il *System* di Cohen [...]. Ordinami innanzi tutto, per favore, la *Logik* (non rilegata) (*Logik der reinen Erkenntnis*, credo già alla seconda edizione)» (GS I 1, p. 538: 16 aprile 1918); «spediscimi la *Logik!*» (*ibi*, p. 540: 17 aprile 1918, lettera in cui Rosenzweig esprime tutta la propria rabbia nei confronti del “vergognoso” articolo di E. CASSIRER, *Zur Lehre Hermann Cohens* († 4. April 1918), in «Berliner Tageblatt», XLVII (11. April 1918), Nr. 184, p. 2); «non dimenticare di inviarmi la *Logik* di Cohen per pacco postale a peso (con ricevuta di ritorno!), o meglio per posta ordinaria, altrimenti va troppo per le lunghe» (GS I 1, p. 565: 23 maggio 1918); «Cohen è pazzescamente difficile; non avrei mai creduto che un libro di filosofia mi procurasse ancora una volta simili difficoltà. Per di più non sono ancora sicuro se davvero *valga la pena* comprenderlo; penserei quasi di no. Ma ora ho iniziato e lo leggo sino in fondo» (*ibi*, p. 592: 15 agosto 1918); «a causa della *Logik*, penso ora ininterrottamente a Cohen» (*ibi*, p. 598: 22 agosto 1918). Significative indicazioni possono essere inoltre desunte dalle lettere a Margrit Rosenstock: «inoltre mi sono cacciato nella *Logik* di Cohen, capisco molto poco, vuoi per non sufficienti conoscenze matematiche, vuoi a causa della brevità che richiama in parte la forma di un protocollo, in parte la forma di un epigramma» (GB, p. 119: 16 agosto 1918); «leggo diligentemente e quasi senza capirci nulla la *Logik* di Cohen» (*ibi*, p. 120: 18 agosto 1918); «ho

temi coheniani che sembrano rendere perspicuo, anche in considerazione di una terminologia che ricorrerà nella *Stella della redenzione*, il debito di Rosenzweig nei confronti del «[suo] assai privato e amato H. C.»:<sup>251</sup> 1) la logica dell'origine, 2) il concetto di niente, 3) le leggi del pensiero.<sup>252</sup>

incominciato a scrivere una introduzione [...]. Ora, naturalmente, la lettura di Cohen non va più avanti» (*ibi*, p. 128: 24 agosto 1918, a pochi giorni dall'inizio della stesura della *Stella della redenzione*); «stamattina cercai di incominciare di nuovo la *Logik* di Cohen – dall'inizio, poiché non sapevo più nulla al riguardo, ma semplicemente non vi riuscii ad entrare» (*ibi*, p. 255: 18 marzo 1919); «ora sono nella *Logik*, di nuovo attraverso l'*Introduzione*. Apparentemente posso leggerlo [Cohen] ancor meno di prima della *Stella*» (*ibi*, p. 257: 21 marzo 1919); «tra parentesi, la *Logik* di Cohen è proprio un libro geniale; ora ci sono “dentro”» (*ibi*, p. 270: 31 marzo 1919); «pensa: io non sapevo più quanto veramente avessi letto in agosto della *Logik*, solo all'incirca; oggi, come giungo alla pagina 394, salta fuori un filo d'erba rinsecchito, che allora avevo messo come segnalibro nel pieno della battaglia» (*ibidem*: 1° aprile 1919).

<sup>251</sup> *Ibi*, p. 161 (lettera a Eugen Rosenstock del 5 ottobre 1918).

<sup>252</sup> Rinvio, per un'analisi complessiva del pensiero di Cohen, all'ampia ricerca di H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, 2 Bde., Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1986, e all'esauriente lavoro di A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, specialmente pp. 91-115, cui ho fatto anche riferimento per la traduzione italiana di alcuni passi della *Logik der reinen Erkenntnis*. Si veda inoltre quella che Rosenzweig ritiene essere «la perla della letteratura su Cohen» (così in *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens*, in *GS* III, p. 197; *HC*, p. 49, con modifica della traduzione): R. A. FRITZSCHE, *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*, Bruno Cassirer, Berlin 1922. Segnalo qui, infine, le monografie su Cohen a cura di quegli autori che più hanno contribuito a mettere in luce il rapporto tra Rosenzweig e il proprio «consigliere segreto» (così in *Zeit ists... (Ps. 119,126). Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks. An Hermann Cohen*, Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin/München 1917, ora in *GS* III, p. 461; *EBfv*, p. 115): W. KLUBACK, *H. Cohen. The Challenge of a Religion of Reason*, Scholars Press, Chico (California) 1984; P. FIORATO, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, hrsg. von H. Holzhey, E. W. Orth, P.-U. Merz, Bd. 2), Königshausen & Neumann, Würzburg 1993; H. WIEDEBACH, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Georg Olms, Hildesheim 1997; G. P. CAMMAROTA, *L'idealismo messianico di Hermann Cohen* (Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno. Sezione di Studi Filosofici, vol. 7), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

Nel richiamarsi alla *Logik der reinen Erkenntnis*, Rosenzweig è consapevole che la propria lettura potrebbe essere non del tutto accettata al maestro. La valutazione che dà di Cohen oscilla tra la critica, per il suo essere stato «più hegeliano di quanto volesse ammettere (e quindi proprio tanto “idealista” quanto desiderava)», e il forte apprezzamento, perché egli, «a dispetto della sua stessa consapevolezza di sé e contro le apparenze della sua produzione, non era affatto un epigono di quel movimento ormai finito».<sup>253</sup> «Che Cohen fosse molto più hegeliano di quanto sapesse, è stato detto molte volte e a ragione» – scrive Rosenzweig alla madre il 15 aprile 1918. «Per quanto mi riguarda, però, era proprio ciò che di hegeliano c’era in lui che non potevo digerire».<sup>254</sup> D’altra parte, osserva nella *Stella della redenzione*, mediante la formulazione della logica dell’origine e del nuovo concetto di nulla Cohen «rompe decisamente con la tradizione idealistica [...]. Proprio rispetto alla fondazione hegeliana della logica sul concetto di essere egli si pose qui nella più decisa opposizione. E così pure rispetto a tutta la filosofia di cui Hegel era stato erede. Perché qui per la prima volta un filosofo, che si riteneva ancora “idealista” (e questo è un segno di più ad indicare la violenza di quanto gli accadde), vide e riconobbe che al pensiero che mirava a una “produzione pura” [*rein zu erzeugen*] non si faceva incontro l’essere, bensì il nulla».<sup>255</sup>

1) Con un apporto peculiare alla logica dell’idealismo, Cohen pone a fondamento del proprio sistema filosofico il «principio dell’origine [*Ursprung*]:<sup>256</sup> «se il pensiero è il pensiero della conoscenza, allora esso ha il suo inizio e il suo fondamento nel pensiero dell’origine [...]. *Pensiero è pensiero dell’origine*. All’origine non può essere dato nulla. Il principio è fondazione precisamente in senso letterale. Il fondamento deve diventare origine. Ammesso che il pensiero

<sup>253</sup> GS II, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

<sup>254</sup> GS I 1, p. 538. V. anche le lettere a Margrit Rosenstock del 18 agosto 1918 e del 21 marzo 1919, in cui Rosenzweig, alle prese con la lettura della *Logik der reinen Erkenntnis*, osserva: «nell’insieme egli [Cohen] è tremendamente hegeliano, fin nei minimi particolari, senza saperlo» (GB, p. 120); «è un dannato idealista» (*ibi*, p. 257).

<sup>255</sup> GS II, pp. 23 s.; tr. it. cit., p. 22.

<sup>256</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 35.

debba scoprire l'essere nell'origine, allora questo essere non può avere nessun altro fondamento di nessun tipo che quello che il pensiero è in grado di dargli». <sup>257</sup> A differenza di Hegel, che assolutizza il *logos* identificandolo con l'essere e, al termine del sistema, con la totalità dell'essente, <sup>258</sup> Cohen fonda l'essere nel pensiero produttivo, <sup>259</sup> vale a dire, con una «espressione metaforica», nella «sovranità creativa del pensiero». <sup>260</sup> Non più dunque un principio assoluto, in ultima analisi ontologico, dal quale il pensiero può dedurre la realtà, ma, come osserva Poma, il «pensiero puro come “pensiero dell'origine” [...], come fondamento incondizionato, non solo della conoscenza e dell'essere, ma anche di se stesso»: <sup>261</sup> «l'attività stessa è il contenuto», <sup>262</sup> «la produzione [Erzeugung] stessa è il prodotto [Erzeugnis]», <sup>263</sup> «la fondazione [Grundlegung] diventa fondamento [Grundlage]». <sup>264</sup>

Merita inoltre di essere qui segnalato, specialmente in relazione all'attribuzione di Rosenzweig al proprio maestro della scoperta della matematica quale *organon* del pensare, il fatto che secondo Cohen il principio dell'origine risulti fecondo solo nel momento in cui entra nella problematica della scienza e della filosofia della scienza. <sup>265</sup> Soprattutto l'analisi infinitesimale, che pone l'infinito come fondamento e principio del finito, riconduce l'essere alla sua origine nel pensiero, e si segnala, pertanto, come cartina di tornasole per la logica della conoscenza pura, chiamata a essere logica della scienza matematica della natura: «ma la logica è diventata cosciente in genere di questo suo effettivo compito? Per decidere su questa domanda il

<sup>257</sup> *Ibi*, p. 36.

<sup>258</sup> Cfr. *ibi*, p. 329. Sulla differenza radicale tra «la dialettica dell'origine (Cohen) e la dialettica del sistema (Hegel)» cfr. J. GORDIN, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, Akademie-Verlag, Berlin 1929, pp. 142-168.

<sup>259</sup> V. H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 81: «solo il pensiero stesso può produrre ciò che può valere come essere».

<sup>260</sup> Cfr. *ibi*, p. 28.

<sup>261</sup> A. POMA, *op. cit.*, pp. 102 s.

<sup>262</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 60.

<sup>263</sup> *Ibi*, p. 29.

<sup>264</sup> *Ibi*, p. 94. Cfr. anche *ibi*, pp. 116, 305, 428 s., 528.

<sup>265</sup> Cfr. *ibi*, pp. 31-34: Cohen si riferisce all'atomismo democriteo, a Cusano, a Newton e Galilei, a Leibniz e, da ultimo, a Faraday.

principio dell'infinito offre il ragguaglio sicuro. Il *principio del metodo infinitesimale* ha trovato nella logica il posto centrale che gli spetta? Se questa domanda non può avere una risposta affermativa, allora la domanda precedente deve avere una risposta negativa; e così si sarebbe stabilito che la logica avrebbe mancato il suo vero compito». <sup>266</sup>

2) Poiché il pensiero puro, in quanto pensiero produttivo, è origine dell'essere, esso viene a configurarsi, rispetto al «qualcosa», al «dato» (δεδομένον, *Datum*, *Gegebene*) <sup>267</sup> del proprio contenuto, come «niente». <sup>268</sup> Secondo Cohen, infatti, l'origine del qualcosa non può essere posta in un altro qualcosa: ciò equivarrebbe a «*idem per idem*» <sup>269</sup> e il qualcosa originario verrebbe ontologicamente ipostatizzato, ovvero assolutizzato a principio. Né si tratta, d'altro canto, di porre a fondamento dell'essere una «non-cosa» (*Unding*), <sup>270</sup> un niente nel significato di negazione assoluta, un «niente assoluto» (*Nicht*,

<sup>266</sup> *Ibi*, p. 34. V. anche, a riguardo della tematizzazione del problema dell'origine come problema dell'infinito, ID., *Kants Theorie der Erfahrung*, cit., Bd. I/1, p. 790; tr. it. di A. POMA, *op. cit.*, p. 104: «lo strumento logico fondamentale consiste nell'infinito. In questo giudizio, primo fra tutti, il pensiero puro si pone in opposizione a ogni rappresentazione, e corrispondentemente, dal punto di vista del contenuto, a ogni *finito*. Tutto dipende da questa opposizione per il corretto inizio della conoscenza pura. Il finito nella sua multiforità costituisce il problema generale. La soluzione di questo problema però non può cominciare in altro modo che con la posizione dell'infinito, come origine di tutto il pensiero puro e corrispondentemente di tutto il finito. Se mai il lavoro logico deve avere e determinare un inizio metodico, allora questo deve essere definito nell'origine. *L'inizio metodico è l'origine*. Il giudizio infinito è il giudizio dell'origine».

<sup>267</sup> Cfr. H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp. 82-83.

<sup>268</sup> A differenza di Bonola, alle cui traduzioni delle opere di Rosenzweig ho fatto per lo più riferimento, traduco il termine '*Nichts*' coheniano non con 'nulla', ma con 'niente', perché in tal modo risulta più chiara la negazione in esso contenuta dell'"ente" ('*Ichts*'). Cfr., al riguardo, *ibi*, pp. 85 e 93, dove Cohen pone in relazione «*Nichts*» con «*Ichts*», «τὸ μηδέν» con «τὸ δέν», «das Nichtseiende» con «das Seiende». Questa sottolineatura concettuale, peraltro, compare anche nella *Stella della redenzione* (cfr. *GS* II, p. 26; tr. it. cit., pp. 26 s., dove Bonola ricorre alla antitesi di «*hilum*» e «*non-hilum*», «*ne-hilum*», «*nihil*»).

<sup>269</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 84.

<sup>270</sup> *Ibi*, pp. 84, 117.

*absolutes Nichts*) che sarebbe principio antitetico all'essere.<sup>271</sup> Il niente come origine deve essere inteso, piuttosto, come «niente relativo» (*Nichts, relatives Nichts*),<sup>272</sup> capace, poiché «orientato su un preciso cammino di esplorazione» (*Entdeckungsweg*),<sup>273</sup> di indicare un metodo che conduca alla produzione del qualcosa. È un «niente apparente»<sup>274</sup> (*scheinbares Nichts*), un «qualcosa di originario» (*Ursprungs-Etwas*)<sup>275</sup> fissato «interamente e senza significati secondari al suo ente (*Ichts*)»;<sup>276</sup> è la «fonte del qualcosa» (*Quell des Etwas*).<sup>277</sup> Si presenta, in definitiva, come concetto metodico: è il «vero passaggio» (*Übergang*),<sup>278</sup> la «stazione» (*Station*) sulla «via indiretta» (*Umweg*) che porta al qualcosa,<sup>279</sup> «il trampolino [*Schwungbrett*] con il quale deve essere spiccato il salto [*Sprung*]»,<sup>280</sup> lo «strumento operativo [*Operationsmittel*] per portare ogni volta il qualcosa, che è in questione, alla sua origine, e solo in questo modo veramente produrlo e determinarlo».<sup>281</sup> La ripresa di particelle linguistiche della tradizione greca aiuta poi Cohen a esplicitare il significato di una produzione che non è *ex nihilo*, dal momento che «ex nihilo nil fit», ma forse *ab nihilo*. Nella differenza che intercorre tra il μή, usato da Democrito e da Platone, e l'ovò aristotelico, infatti, Cohen riscontra la distinzione tra nulla relativo e quello assoluto. Nel primo caso, come in quello dell'ᾰ privativo e dei prefissi *in-* latino e *un-* tedesco, la negazione è in grado di confrontarsi con il qualcosa e di condurre a esso, dal momento che è capace di indicare, con la sua infinità, l'origine della determinabilità del contenuto; nel secondo caso, invece, è assoluta e riferibile, per la sua indeterminazione, a tutto l'essere.<sup>282</sup>

<sup>271</sup> Cfr. *ibi*, pp. 104-105.

<sup>272</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>273</sup> *Ibi*, p. 105.

<sup>274</sup> *Ibi*, p. 119.

<sup>275</sup> *Ibi*, p. 105.

<sup>276</sup> *Ibi*, p. 93.

<sup>277</sup> *Ibi*, p. 107.

<sup>278</sup> *Ibi*, p. 91.

<sup>279</sup> Cfr. *ibi*, p. 84.

<sup>280</sup> *Ibi*, p. 93.

<sup>281</sup> *Ibi*, p. 89.

<sup>282</sup> Cfr. *ibi*, pp. 84-87.

Alla luce degli elementi sopra tratteggiati, è facile comprendere come Rosenzweig riconosca a Cohen il merito di avere rotto con la tradizione idealistica. Non soltanto Cohen ha assunto come fondamento dell'essere il non-essere, ma soprattutto ha posto come cominciamento, «in luogo del nulla unico ed universale che, identico allo zero, non poteva davvero essere altro che “nulla”, che la vera “non-cosa” [Unding], [...] il nulla particolare che irrompeva fecondamente nella realtà».<sup>283</sup> Rosenzweig, in sostanza, mutua da Cohen il concetto di un nulla che, per il suo essere relativo al qualcosa, da un lato si contrappone al nulla universale dell'idealismo e dall'altro si presenta come condizione metodica della determinabilità del contenuto del pensiero. La relazione tra i due filosofi, però, non sembra essere soltanto unidirezionale. Nella prospettiva coheniana, infatti, il ruolo centrale che Rosenzweig attribuisce al principio del metodo infinitesimale risponde adeguatamente alla logica della conoscenza pura, vale a dire a quel «*pensiero della scienza*»<sup>284</sup> che mira a riscoprire i principi della scienza matematica della natura in connessione con le condizioni a priori che li rendono possibili.<sup>285</sup>

È però proprio l'accusa di idealismo, per certi versi ritenuto più radicale di quello hegeliano, a frenare l'ammirazione di Rosenzweig nei confronti di Cohen. Credo che tale accusa debba essere interpretata nel senso di una valutazione del pensiero produttivo come incapace di procedere oltre la semplice idea, di cogliere cioè il qualcosa nella sua realtà effettiva. Con Cohen la ragione sembrerebbe erigersi, una volta ancora, a principio assoluto, il quale annulla le differenze ontologiche tra gli essenti e determina la realtà come unidimensionale e monolitica. Da questo punto di vista, allora, sembra acquistare particolare rilevanza la possibile lettura del nulla particolare di Rosenzweig anche in chiave ontologica.<sup>286</sup> Forse perché consapevole

<sup>283</sup> GS II, p. 23; tr. it. cit., p. 22.

<sup>284</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 19.

<sup>285</sup> Cfr. *ibi*, p. 11.

<sup>286</sup> Anche agli interpreti di Cohen, del resto, non è estranea una lettura del nulla relativo in chiave ontologica. Diversamente da W. MARX, *Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der Neukantianischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens. Überlegungen zur Struktur transzendentaler Logik als Wis-*

del rischio di ricadere nello stesso idealismo di Cohen, Rosenzweig non sembra limitarsi ad assumere il nulla dell'origine come principio metodico che fonda la determinabilità del contenuto, ma pare sottolinearne anche la valenza ontologica, quasi a volere salvaguardare, a livello di una loro prima determinazione, la specificità ontologica di Dio, mondo e uomo.

3) Sotto un altro aspetto, poi, Rosenzweig sembra distanziarsi dal proprio maestro. Le due vie di affermazione del non-nulla e negazione del nulla, di cui si è fatto cenno e su cui si tornerà in seguito,<sup>287</sup> richiamano apparentemente le leggi del pensiero sviluppate da Cohen nella *Logik der reinen Erkenntnis*. Secondo Cohen, infatti, i principi di identità e di contraddizione rappresentano l'uno l'«affermazione» (*Bejahung*), come «assicurazione (*Affirmatio*)»<sup>288</sup> dell'identità del contenuto con se stesso, e l'altro la «negazione» (*Verneinung*), come «istanza dell'annientamento» (*Vernichtungs-Instanz*), vale a dire come negazione della negazione del contenuto stesso.<sup>289</sup> Altrimenti detto: l'affermazione provvede a stabilire e mantenere stabile A, la negazione rifiuta valore al non-A. Insieme al principio dell'origine, quelli di identità e di contraddizione concorrono a produrre il contenuto del pensiero nella sua verità, «in un senso estremamente forte e radicale: rispettivamente», osserva Poma, «come affermazione di ciò che è, cioè del vero, e come negazione del falso, cioè di ciò che non è e che tuttavia assume l'apparenza dell'essere, insidia l'essere nella sua univocità».<sup>290</sup>

*senschaftstheorie*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LVII (1975), Heft 2, pp. 188-206, Heft 3, pp. 304-339, che insiste sul carattere puramente metodico del principio dell'origine, H. HOLZHEY, *op. cit.*, Bd. 1, p. 185, afferma per esempio che il principio dell'origine sarebbe da apprezzare, oltre che come fondamento del metodo, «come fondamentale determinazione ontologica».

<sup>287</sup> V. *supra*, p. 91 e *infra*, pp. 116 ss.

<sup>288</sup> Cfr. H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp. 96 s.

<sup>289</sup> Cfr. *ibi*, pp. 106 s.

<sup>290</sup> A. POMA, *I temi fondamentali della «Religione della ragione» di Cohen*, saggio introduttivo a H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, tr. it. e note di P. Fiorato, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 15.

È certamente discutibile se Rosenzweig mutui da Cohen il significato di affermazione e negazione. Pierfrancesco Fiorato e Hartwig Wiedebach, nel rilevare che al riguardo non è possibile trovare alcuna citazione inequivocabile che faccia pensare a una continuità tra i due pensatori, ritengono che, quanto alla *Logik der reinen Erkenntnis*, si possa eventualmente ipotizzare una loro vicinanza soprattutto per il senso dell'affermazione. Rosenzweig, in sostanza, farebbe proprio il principio coheniano di identità come affermazione del contenuto del pensiero e mantenimento della sua stabilità. Gli sarebbe invece pressoché estraneo il principio di contraddizione come negazione del falso: si potrebbe al più ipotizzare una certa similitudine con la negazione del nulla, ma solo nella misura in cui la conservazione del contenuto del pensiero dal rischio della diversità – aspetto che caratterizza la negazione di Rosenzweig – fosse considerata nei termini di rifiuto del non-A.<sup>291</sup> A me sembra essere quest'ultima l'interpretazione che più risponde al dettato della *Stella della redenzione*. Segnalo anche, perché suggestivamente ricca di aperture ermeneutiche, la lettura avanzata da Gibbs, secondo il quale Rosenzweig, diversamente da Cohen, non individua nell'affermazione e nella negazione le due condizioni per conoscere la realtà, quanto piuttosto quelle «per sapere che noi non sappiamo: 1) l'affermazione di un x che si trova al di là delle nostre capacità di conoscere, e 2) il disconoscimento [*denial*] delle nostre capacità di conoscere x».<sup>292</sup> La combinazione di queste condizioni definirebbe l'orizzonte epistemologico, di tipo socratico, entro il quale ci muoviamo, consentendoci di cogliere Dio, mondo e uomo nella loro dimensione rispettivamente meta-fisica, meta-logica e meta-etica.<sup>293</sup>

Nel prendere in considerazione le due vie che dal nulla conducono al qualcosa, tanto l'interpretazione di Fiorato e Wiedebach quanto quella di Gibbs sembrano confermare, pur nella loro diversità, l'attribuzione al nulla particolare di una valenza gnoseologica. Rosen-

<sup>291</sup> Cfr. P. FIORATO – H. WIEDEBACH, *Hermann Cohen im Stern der Erlösung*, cit., pp. 323 s.

<sup>292</sup> R. GIBBS, *op. cit.*, p. 637.

<sup>293</sup> Cfr. *ibi*, pp. 636-638.

zweig stesso, del resto, sottolinea il fatto che il nulla particolare del mondo (ma per analogia anche quello di Dio e quello dell'uomo) deve essere inteso come «un nulla del nostro sapere e per di più un nulla determinato e singolo del nostro sapere [*bestimmtes, einzelnes Nichts unsres Wissens*]:<sup>294</sup> è, in altre parole, il nostro non-sapere del mondo (e parallelamente il nostro non-sapere di Dio e il nostro non-sapere dell'uomo).

Si deve a Kant, secondo Rosenzweig, il merito di avere per primo formulato, con la sua critica alla metafisica, un triplice nulla del sapere: «proprio lui che dissolse le tre scienze “razionali” che aveva di fronte, da questa dissoluzione non è stato ricondotto ad un'unica ed universale disperazione nei confronti della conoscenza. Anzi osò, sia pure a tentoni, il grande passo e formulò il nulla del sapere non più come unico e semplice ma come triplice. Almeno la “cosa in sé” ed il “carattere intelligibile” designano due distinti nulla del sapere, secondo la nostra terminologia quello meta-logico e quello meta-etico. E le parole oscure con cui egli occasionalmente parla della misteriosa “radice” di entrambi, esse pure cercano di trovare a tentoni un punto fermo anche per il nulla meta-fisico del sapere».<sup>295</sup> Kant appare a Rosenzweig quale rappresentante di una teologia, cosmologia e psicologia negative, che segnalano rispettivamente come Dio, mondo e anima si sottraggano a ogni conoscenza da parte del pensiero, incapace di rendere teoreticamente conto di essi. Di Dio si dà soltanto una conoscenza apofatica, non si può sapere nulla, al punto che è definibile unicamente nella sua totale indefinibilità;<sup>296</sup> la «comprensibilità-di-per-sé del mondo, come sapere della “cosa in sé”», sfugge alle pretese fagocitanti della filosofia;<sup>297</sup> il «‘sé’» (*Selbst*), l'io, diventa il problema per eccellenza, perché, in quanto soggetto conoscente, non si lascia ridurre a oggetto di conoscenza, in quanto soggetto volente, non potrà mai cogliere la moralità delle proprie azioni.<sup>298</sup> A differen-

<sup>294</sup> *GS* II, p. 45; tr. it. cit., p. 44.

<sup>295</sup> *Ibi*, p. 24; tr. it. cit., p. 23.

<sup>296</sup> Cfr. *ibi*, p. 25; tr. it. cit., p. 25: Rosenzweig fa esplicito riferimento, oltre che alla teologia negativa di Kant, alla *docta ignorantia* di Cusano.

<sup>297</sup> Cfr. *ibi*, p. 44; tr. it. cit., p. 43.

<sup>298</sup> Cfr. *ibi*, p. 67; tr. it. cit., p. 65.

za della «“nescienza” kantiana»<sup>299</sup> – come ha avuto modo di definirla D’Antuono –, però, Rosenzweig assume i nulla della teologia, cosmologia e psicologia negative non più come risultato, ma come punto di partenza del sapere. Essi sono «l’inizio, non la fine»<sup>300</sup> della conoscenza, «un trampolino [*Sprungbrett*] dal quale si deve fare il salto [*Sprung*] verso il qualcosa del sapere, verso il “positivo”». <sup>301</sup> «La nostra meta non è un concetto negativo,» – scrive infatti Rosenzweig – «bensì al contrario un concetto positivo al massimo grado». <sup>302</sup> Andando contro la tradizione storico-filosofica, che aveva bollato Dio, mondo e uomo come *absurda* del sapere, <sup>303</sup> Rosenzweig dichiara dunque di considerare i nulla particolari della loro inconoscibilità «il nostro problema, il nostro tema/pro-getto [*Vor-wurf*], il nostro oggetto/che ci sta di fronte [*Gegen-stand*]». <sup>304</sup>

Il carattere gnoseologico è l’aspetto più evidente di un nulla che presenta, secondo il filo conduttore della mia ipotesi interpretativa, accezioni e sfumature diverse. Si ha, in definitiva, non «un unico ed universale *ignoramus*», <sup>305</sup> che sarebbe *pendant* di un Tutto unico e universale, ma un nulla del sapere che si caratterizza come triplice e che contiene in sé la premessa della determinabilità. Il nulla particolare diviene cioè, ogni volta sistematicamente, il punto di partenza del «viaggio di esplorazione [*Entdeckerfahrt*] [che] muove dai nulla del sapere verso il qualcosa del sapere»: <sup>306</sup> è il principio motore nello sviluppo dell’indagine conoscitiva, che si articolerà secondo la scansione di affermazione del non-nulla e di negazione del nulla. Così, a conclusione dell’*Introduzione alla Parte Prima della Stella della re-*

<sup>299</sup> E. D’ANTUONO, *Ebraismo e filosofia*, cit., p. 55.

<sup>300</sup> *GS* II, p. 25; tr. it. cit., p. 25. Cfr. anche *ibi*, pp. 27, 28, 44 s., 67; tr. it. cit., pp. 27, 28, 44, 65.

<sup>301</sup> *Ibi*, p. 45; tr. it. cit., p. 44. L’espressione ricalca quella di H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 93 («Schwungbrett», «Sprung»).

<sup>302</sup> *GS* II, p. 25; tr. it. cit., p. 25.

<sup>303</sup> Cfr. *ibi*, p. 67; tr. it. cit., p. 65: «per Dio è avvenuto già agli albori del medioevo, per il mondo all’inizio dell’età moderna, per l’uomo al principio dell’ultimo secolo».

<sup>304</sup> *Ibi*, p. 27; tr. it. cit., p. 27.

<sup>305</sup> *Ibi*, p. 24; tr. it. cit., p. 23.

<sup>306</sup> *Ibi*, p. 22; tr. it. cit., p. 21. Segnalo anche in questo caso, una volta ancora, il richiamo a H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 105 («Entdeckungsweg»).

denzione, la faustiana «escursione nel regno delle Madri»<sup>307</sup> diventa per Rosenzweig il simbolo della speranza di fondare su basi nuove, nel triplice nulla del sapere, il Tutto precedentemente decostruito: «“Immergiti allora!”, o potrei anche dire: “Sali!”».<sup>308</sup>

d) *Nulla particolare: valenza ontologica*

La difficoltà interpretativa della *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, sottolineata non solo dalla *Forschung* critica ma anche

<sup>307</sup> GS II, p. 28; tr. it. cit., p. 28.

<sup>308</sup> *Ibi*, p. 24; tr. it. cit., p. 23. Rosenzweig cita J. W. GOETHE, *Faust*, parte II, atto I, v. 6275; tr. it. cit., vol. II, pp. 554-555. Il riferimento mi sembra particolarmente ricco di significato, perché potrebbe lasciare intravedere la differenza che l'autore della *Stella della redenzione* afferma esservi tra il suo nulla e quello pensato da Schelling «come “oscuro fondamento” [...], come “abisso della divinità”» (GS II, p. 31; tr. it. cit., p. 31). Faust, infatti, non si lascia ingannare da Mefistofele, il quale parla di inesplorato che non si può esplorare, di impetrato che non si può impetrare, di abissi che generano paura, angosciosa sensazione di solitudine (cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, parte II, atto I, vv. 6220-6227; tr. it. cit., vol. II, pp. 550-551) e gli presagisce che «in quella lontananza eternamente vuota non vedrai nulla. / Non udrai il passo che posi. / Dove tu sosterai, nulla di certo» (*ibi*, vv. 6246-6248; tr. it. cit., vol. II, pp. 552-553). L'eroe goethiano svela la mistificazione di Mefistofele: «tu parli come il primo di tutti i mistagoghi / che abbiano mai ingannati confidenti neofiti. / Ma a rovescio. Nel vuoto tu mi mandi / perché in sapienza e in forza io vi cresca [...]. / Su, comunque! È qualcosa che voglio esplorare fino in fondo. / Io, nel tuo Nulla spero trovare il Tutto» (*ibi*, vv. 6249-6256; tr. it. cit., vol. II, p. 553).

In nota all'edizione italiana citata, inoltre, Franco Fortini segnala come Goethe dichiarò, nel colloquio del 10 gennaio 1830 con Johann Peter Eckermann, di avere ricevuto l'idea delle Madri da un passo di Plutarco. Ciò sarebbe da mettere in relazione con quanto Plutarco scrive innanzitutto nella *Vita di Marcello*, dove narra di dee chiamate Madri, ma anche nello scritto *Della decadenza degli oracoli*, dove «parla di un “campo di verità” nel quale si trovano le basi (*lôgoi*), le forme e le immagini originarie di tutto quel che è esistito ed esisterà» (vol. II, p. 1088, nota al v. 6216). Tale riferimento rende ancora più incisiva, ai fini dell'interpretazione della *Stella della redenzione*, l'immagine del regno delle Madri, che verrebbe a indicare non soltanto il luogo dove vagano le ombre dei defunti pagani (Faust vi si reca per portare via con sé gli spiriti di Elena e Paride), ma soprattutto l'oscurità originaria dove si celano le forme di ogni realtà possibile, vale a dire le «essenze immutabili ed eterne da cui traggono origine le esistenze particolari» (*ibidem*).

dall'Autore stesso,<sup>309</sup> è a mio avviso determinata in modo consistente dall'oscurità e confusione dell'idea di nulla, che come nulla particolare sembra caratterizzarsi anche per una specifica valenza ontologica. Ho cercato di evidenziare, volta per volta, la persistenza nel nulla particolare di quello che mi sembra debba essere considerato un residuo quidditativo: basti qui indicare, a guisa di epigrafe, come Rosenzweig affermi che «il termine nulla [...] sempre include ancora un residuo di positività».<sup>310</sup> Il ripercorrere le tracce della presenza di Schelling nell'itinerario speculativo di Rosenzweig aiuta a meglio comprendere questa eccedenza. Con ciò non intendo risolvere il problema del rapporto tra il pensiero di Schelling e quello di Rosenzweig. Tale confronto, inevitabile per chi voglia avvicinarsi al pensiero dell'autore della *Stella della redenzione*, comporta infatti una presa in considerazione di molteplici aspetti, tanto filologici quanto teoretici: da un lato, cioè, la ricerca e l'esame delle fonti schellingiane di Rosenzweig – principalmente *Le età del mondo*<sup>311</sup> –, dall'altro la

<sup>309</sup> In considerazione della difficoltà della *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, Rosenzweig invita anzi i lettori a procedere «alla maniera di Napoleone, con un'audace avanzata contro il grosso delle forze nemiche, vinto il quale le piccole forze che di confine cadranno da sé»: «svelti!, non soffermarsi!», si legge in *Das neue Denken*, in *GS* III, pp. 141-142; *S*, pp. 260-261.

<sup>310</sup> *GS* II, p. 63; tr. it. cit., p. 61.

<sup>311</sup> F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß), in ID., *Sämmtliche Werke*, cit., Abt. I, Bd. 8, 1811-1815, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg 1861, pp. 195-344; tr. it. a cura di C. Tatasciore (Micromegas. Collana diretta da F. Tessitore, vol. 30), Guida, Napoli 1991. Si tratta della terza versione, scritta tra il 1814 e il 1815, che Rosenzweig ebbe modo di leggere nella seguente edizione: ID., *Die Weltalter* (Universal-Bibliothek, Bd. 5581-5583), hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von L. Kuhlénbeck, Philipp Reclam jun., Leipzig 1913. Per le prime due redazioni cfr. ID., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, Biederstein und Leibniz, München 1946. Si vedano inoltre: ID., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. und eingeleitet von S. Peetz, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990; ID., *Weltalter-Fragmente* (Schellingiana. Quellen und Abhandlungen zur Philosophie F. W. J. Schellings, hrsg. von W. E. Ehrhardt im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Bd. 13/1, 2), 2 Bde., hrsg. von K. Grotzsch, mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

comparazione di temi specifici quali, per esempio, la dialettica di affermazione e negazione e la loro inversione, il passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva e il metodo della filosofia narrante, il debito nei confronti della tradizione cabbalistica. Rinvio, per un esame più approfondito di queste dimensioni, nonché per una discussione delle interpretazioni di maggiore rilevanza circa il rapporto tra i due filosofi, al secondo capitolo del presente lavoro, laddove un'analisi più completa della *Stella della redenzione* consentirà di meglio definire affinità e differenze tra Rosenzweig e Schelling.<sup>312</sup> La vastità e la complessità della ricezione da parte di Rosenzweig della dottrina schellinghiana delle potenze suggeriscono, per il momento, di trattare solo gli elementi strettamente funzionali al concetto di nulla.

Al riguardo, i riferimenti di Rosenzweig a Schelling, che compaiono nella «*Cellula originaria*» della «*Stella della redenzione*» e successivamente nell'*opus maius*, si presentano di non lineare, se non addirittura contraddittoria interpretazione. Nella lettera a Rudolf Ehrenberg del 18 novembre 1917, infatti, Rosenzweig valuta positivamente il fondamento originario dell'introversione/estroversione di Dio: «un Dio vi “è” prima di ogni relazione, tanto con il mondo che con se stesso, e solo *questo* essere di Dio, totalmente anipotetico, è il punto germinale della realtà [*Wirklichkeit*] di Dio, ciò che Schelling [...] chiama l'“oscuro fondamento” (*dunkeln Grund*), ecc., un internarsi (*Verinnerung*) di Dio che *antecede* non soltanto il suo autoestrinsecarsi, ma persino il suo sé (come insegna, a quanto ne so, la *kabbala* luriana; te ne parlai un giorno)».<sup>313</sup> Nella *Stella della redenzione*, in-

<sup>312</sup> V. *infra*, pp. 165 ss.

<sup>313</sup> «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS* III, p. 128; *S*, p. 245. Traduco l'espressione schellinghiana '*dunkler Grund*' (il riferimento di Rosenzweig è probabilmente a F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Id.*, *Philosophische Schriften. Erster Band*, Philipp Krüll Universitätsbuchhandler, Landshut 1809, pp. 397-511, ora in *Id.*, *Sämtliche Werke*, cit., Abt. I, Bd. 7, 1805-1810, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg 1860, p. 358; tr. it. di S. Drago Del Boca, in *Id.*, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, p. 96) con 'oscuro fondamento', anziché con 'oscuro fondo', uniformandomi alla traduzione proposta dallo stesso Bonola nella versione italiana della *Stella della redenzione*.

vece, Rosenzweig sembra distanziarsi dalla valutazione precedente. Parlando del nulla particolare che deve essere presupposto tanto all'affermazione del non-nulla quanto alla negazione del nulla di Dio meta-fisico, afferma: «noi ci esimiamo rigorosamente dal dargli un nome. Non è né l'“oscuro fondamento” [*dunkler Grund*] né null'altro che possa essere denominato con i termini di Eckhart, di Böhme o di Schelling. Non è ‘in principio’». <sup>314</sup> E più avanti aggiunge: «non è il vuoto eterno che Mefistofele ama, bensì un nulla dal quale deve scaturire il ‘sì’, il nulla che era pensato solo come un nulla del sapere, non come un nulla positivo, posto, non come “oscuro fondamento”, non come “abisso della divinità” [*Abgrund der Gottheit*], ma come punto di partenza del pensiero su Dio, come luogo in cui è posto il problema». <sup>315</sup> Una prima possibile spiegazione di questa apparente discrepanza di giudizio è rintracciabile nella diversità che caratterizza le prime due parti della *Stella redenzione* e, specificamente, nel ruolo che al loro interno riveste il concetto di nulla. Pur non addentrandosi ancora in un esame accurato del senso, delle conseguenze e dei precedenti cabbalistici dell'internarsi di Dio nel momento della *creatio ex nihilo*, è tuttavia già possibile porgere alcune considerazioni a riguardo del nulla particolare. Nella *Stella della redenzione*, infatti, Rosenzweig rifiuta di identificarlo con l'abissale fondamento di tutte le cose: tale posizione esprime, una volta ancora, la non identità del nulla particolare con il nulla assoluto, vale a dire con un principio metafisico posto a fondamento dell'essere. Conferma, inoltre, che il nulla particolare deve essere inteso secondo un'accezione metodico-gnoseologica. Quanto al passo della «*Cellula originaria*» della «*Stella della redenzione*», infine, colpisce soprattutto il riferimento all'«oscuro fondamento» di Schelling per indicare l'origine della realtà: si tratta, però, del piano della realtà effettiva, ben distinto da

<sup>314</sup> GS II, p. 28; tr. it. cit., pp. 28 s.

<sup>315</sup> *Ibi*, p. 31; tr. it. cit., p. 31: al riguardo v. *supra*, p. 109, nota 308. L'espressione «abisso della divinità» è una probabile allusione a F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in «*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*», hrsg. F. I. Niethammer, Bd. II (1795), Heft 3, pp. 177-203, Bd. III (1795/96), Heft 3, pp. 173-239, ora in *Id.*, *Sämmtliche Werke*, cit., Abt. I, Bd. 1, 1792-1797, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg 1856, p. 319.

quello delle fattualità proprio della *Parte Prima*, nella quale vengono di fatto soltanto definiti possibilità e limiti della conoscenza.

Se le citazioni sopra riportate avvalorano l'interpretazione del nulla particolare nei termini di concetto metodico ausiliario, appare di diversa valutazione il riferimento di Rosenzweig alla dialettica delle potenze che caratterizza la *Spätphilosophie* di Schelling. L'impiego delle identiche parole 'sì' e 'no', per indicare l'affermazione del non-nulla e la negazione del nulla, merita infatti di essere segnalato anche nella misura in cui le potenze schellinghiane si configurano come la struttura logica e ontologica dell'essere. Rinvio al riguardo alla lezione di Tilliette, secondo il quale le potenze «sono, o sono sul punto di essere:

- ἀρχαί, puri intelligibili, universali *universalissimi*,
- elementi ontologici originari, modalità dell'essere, "prototipo di esistenza",
- forme e figure ontologiche, "differenze" e momenti dell'essere e del divenire,
- *Mächte*, soggetti, potenze cosmogoniche, attori del processo,
- potenze teogoniche, "trimorfia", volti (*prosopa*) o stati o modalità dell'Essere divino,
- persone divine, potenze trinitarie,
- periodi di tempo, regni mitologici e storici».<sup>316</sup>

Tilliette rileva anche, con riferimento alla *Stella della redenzione*, come lo stile narrativo delle *Età del mondo* sia «sotteso alla meditazione sull'origine, da esserne a volte tratti in inganno. Sono le stesse immagini, di notte e di sorgente, e soprattutto la medesima intensità di scrittura, a suggerire che la vita come la morte, cioè l'istante infinitesimale dove non c'è nulla, dove c'è qualcosa, ci precede sempre».<sup>317</sup> Per Schelling, infatti, l'inizio dell'essere risiede in una negazione originaria. È sufficiente riflettere su come il cominciamento della linea sia il punto geometrico, non perché è esteso, ma perché nega l'estensione, o come l'uno sia l'inizio di ogni numero, appunto

<sup>316</sup> X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, tr. it. di N. De Sanctis, Mursia, Milano 1974, p. 73.

<sup>317</sup> ID., *Rosenzweig et Schelling*, cit., p. 147.

perché nega ogni molteplicità, per comprendere come la negazione sia l'antecedente necessario, il *prius* di ogni movimento: «ciò che vuole elevarsi, deve prima raccogliersi, tornare alle radici; ciò che vuole crescere, deve prima restringersi – e così la negazione costituisce ovunque il primo passaggio dal nulla a qualcosa».<sup>318</sup> È in questo senso che l'autore delle *Età del mondo* parla della prima potenza anche in termini di non-essente, concetto, questo, che nel corso dei secoli aveva tratto in errore molti, portati a confonderlo con il nulla assoluto. Occorre pertanto recuperare, secondo Schelling, la «semplicissima distinzione che si può apprendere, se non da altre fonti, almeno da Plutarco, fra il non-essere (μὴ εἶναι) e il non essere essente (μὴ ὄν εἶναι). In tal modo trova una sua giustificazione anche il termine “privazione” (στέρησις), col quale Aristotele designa il diverso, l'opposto (τὸ ὑναντίον), in quanto cioè la forza di negazione, che ritrae l'essenza, non fa che essa non sia, ma solo che non sia l'essente».<sup>319</sup> Il non-essente, in definitiva, non è un nulla assoluto: anzi, è un essere, ma tale che esclude ogni ente; è un'essenza che, non volendo altro che se medesima e rimanendo attivamente chiusa nella propria soggettività, viene a negarsi come essente. È un nulla relativo: «è un non-essente solo rispetto ad altro (oggettivamente), ma in sé (soggettivamente) è un essente».<sup>320</sup> Secondo Schelling non si tratta di un termine ultimo neoplatonico, «ma di un elemento primario, da cui tutto comincia, di un inizio eterno, e non di un semplice difetto o di una assenza di essere, ma di una negazione attiva».<sup>321</sup> Rifacendosi poi al *Sofista* di Platone, Schelling insiste sulla necessità del non-essente per distinguere «la certezza [...] dal dubbio, la verità dall'errore».<sup>322</sup> Proprio perché non-essente e non nulla assoluto, questo concetto permette di confutare il teorema che vuole l'essere, in quanto fondato sul carattere di chiusura dell'essenza, da ultimo non conoscibile: «in

<sup>318</sup> F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., pp. 224 s.; tr. it. cit., p. 65.

<sup>319</sup> *Ibi*, pp. 221 s.; tr. it. cit., p. 62.

<sup>320</sup> *Ibi*, p. 222; tr. it. cit., p. 62.

<sup>321</sup> *Ibi*, p. 245; tr. it. cit., p. 84.

<sup>322</sup> *Ibi*, p. 222; tr. it. cit., p. 63.

sé, certo, l'essente è conoscibile e il non-essente inconoscibile. Ma questo è inconcepibile solo in quanto e fintantoché è non-essente, mentre, nella misura in cui è, come tale, in pari tempo un essente, esso è senz'altro concepibile e conoscibile». <sup>323</sup> Credo, a questo punto, di poter ragionevolmente sostenere l'affinità dei temi propri di Rosenzweig con queste pagine delle *Età del mondo*: il non-essente come *prius* originario, *discrimen* e principio del sapere e, in Schelling sicuramente, dell'essere. È vero che Rosenzweig riconosce *explicititer* il suo dipendere da Cohen per il carattere metodico del nulla e insiste, anche in polemica con Schelling, sulla dimensione gnoseologica del nulla, ma mi sembra possibile concludere che egli risenta, almeno *implicititer*, dell'influsso schellinghiano per quanto ne riguarda la portata ontologica. Ho rilevato, infatti, come il nulla particolare, declinato secondo il nulla del differenziale, appaia quidditativamente rilevante in quanto intenzionalmente direzionato al suo essere specifico: così è sicuramente per Schelling, che parla del non-essente come di «ciò che non è, e che neanche deve essere, ma che tuttavia tende ad essere. Esso non è, giacché tende ad essere, e non è un nulla, giacché, per desiderare, deve in qualche modo essere». <sup>324</sup>

### 3. Riabilitazione della «vecchia filosofia»

Nelle pagine precedenti ho osservato che il nulla particolare, declinato secondo il modello del differenziale matematico, è per Rosenzweig lo strumento operativo per una deduzione del qualcosa dal nulla. Il duplice movimento di «affermazione di ciò che si cerca, del non-nulla [*Nichtnichts*], e [di] negazione del presupposto, cioè del nulla», <sup>325</sup> scandisce la struttura della *Parte Prima* della *Stella della redenzione* e consente a Rosenzweig di sviluppare la tensione interna ai tre elementi del pre-mondo. Constatato dunque che il concetto di nulla costituisce, in quanto *nihil positivum*, la chiave di volta nella

<sup>323</sup> *Ibi*, p. 223; tr. it. cit., p. 63.

<sup>324</sup> *Ibi*, p. 267; tr. it. cit., p. 106.

<sup>325</sup> *GS* II, p. 26; tr. it. cit., p. 26.

*reductio ad absurdum* della vecchia filosofia e, nella sua accezione di nulla particolare, il concetto metodico ausiliario del quale avvalersi nel cammino verso la conoscenza, si tratta ora di verificare quali siano i risultati a cui esso conduce. In prima battuta intendo soffermare l'attenzione sulla struttura formale di affermazione e negazione, che appunto in forza della propria formalità si ripresenta identica nell'emergere delle tre fattualità originarie dal nulla particolare loro proprio, consentendo il passaggio verso il qualcosa del sapere. In seguito analizzerò la dialettica interna propria a Dio meta-fisico, mondo meta-logico e uomo meta-etico, che nella loro specificità vengono ad assumere i tratti di figure del paganesimo. In conclusione mi propongo di stilare un primo bilancio del ruolo del nulla nella *Parte Prima della Stella della redenzione*, in forza del quale mi sembra si debba parlare, con Rosenzweig, di riabilitazione della vecchia filosofia nei termini, a mio avviso, di filosofia del nulla.

a) *Dal nulla al qualcosa*

Nel tentativo di chiarire la legittimità del passaggio dal nulla al qualcosa Rosenzweig si richiama al «procedimento opposto, il processo del divenire nulla (*das Werden zum Nichts*). Anche qui si danno due possibilità: la negazione dello *hilum* [*Ichts*] (per sostituire una buona volta con un termine libero da ipoteche l'espressione "qualcosa" oggi divenuta troppo angusta) e l'affermazione del *non-hilum*, del *nihil* [*Nicht-Ichts*], del nulla [*Nichts*]].<sup>326</sup> Da un lato, dunque, il «de-essenziamento» (*Verwesung*) o «dis-essenziamento» (*Entwesung*) mistico, dove il nulla sorge nella sua infinita indeterminatezza attraverso la dissoluzione dell'essenza positiva; dall'altro, l'«annichilimento» (*Vernichtung*) mefistofelico, che vuole ardentemente il vuoto eterno.<sup>327</sup> Mentre il de-essenziamento è progressiva scomposizione del qualcosa fino a raggiungere il nulla, l'annichilimento pone il non-essere come nulla assoluto. In maniera simile due sono le vie che, *a contrario*, conducono dal nulla al qualcosa: l'affermazione di ciò che

<sup>326</sup> *Ibidem*.

<sup>327</sup> Cfr. *ibi*, p. 27; tr. it. cit., p. 27. Sulla diversa sfumatura di significato dei termini '*Verwesung*' ed '*Entwesung*' cfr. F. P. CIGLIA, *op. cit.*, pp. 141 s.

non si lascia ridurre al nulla e la negazione del nulla. Per quanto si sarebbe tentati di pensare questi due momenti come affermazione di un non-nulla che si sottrae al de-essenziamento e come negazione del nulla dell'annichilimento, non si deve tuttavia dimenticare che essi hanno sempre come termine di riferimento i nulla particolari di ciascuno dei tre elementi, rispetto ai quali si presentano formalmente identici, dando però luogo a determinazioni diverse.

L'affermazione è assicurazione del qualcosa. In quanto affermazione del non-nulla pone, come ogni affermazione che avviene mediante negazione, un infinito, vale a dire tutta l'abbondanza di ciò che è limitrofo al nulla.<sup>328</sup> È lo sgorgare di una essenza assolutamente indeterminata: «giacché al di fuori del nulla nulla è dato, allora l'affermazione del non-nulla circoscrive, come confine interno, l'infinità di tutto ciò che nulla non è».<sup>329</sup> Affermare il non-nulla è allora pura posizione dell'essere: significa dire, riprendendo le parole di Mosès, che «c'è dell'essere, ma non so in che cosa esso consista. "C'è", e poi nient'altro».<sup>330</sup>

La negazione è sottrazione del qualcosa al nulla. Come ogni negazione, pone un finito, un determinato, un limitato. Negare il nulla equivale a un atto di liberazione dal nulla e di determinazione infinita di esso.<sup>331</sup> Se l'affermazione si caratterizza per la staticità dell'essenza posta, la negazione è connotata dalla dinamicità dell'atto di determinazione. Quanto alla constatazione di Fabris, secondo il quale l'espressione «negazione del nulla» «può essere intesa (ed effettivamente ricorre nella prima parte della *Stella*, senza che venga data per questo una spiegazione) sia come un *genitivus subiectivus* che come un *genitivus obiectivus*»,<sup>332</sup> a me appare maggiormente plausibile la comprensione di essa in senso oggettivo. Per quanto si presenti talvolta anche come autonegazione, infatti, la negazione cui Rosenzweig fa riferimento ha sempre per complemento oggetto il nulla

<sup>328</sup> Cfr. *GS* II, p. 26; tr. it. cit., p. 26.

<sup>329</sup> *Ibi*, p. 29; tr. it. cit., p. 29.

<sup>330</sup> S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., p. 57.

<sup>331</sup> Cfr. *GS* II, p. 26; tr. it. cit., p. 26.

<sup>332</sup> A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione*, cit., p. 34.

particolare di ciascuna fattualità, la qual cosa rende anche possibile, in un secondo momento, la negazione del diverso.

Di particolare interesse, sia per la stretta relazione con la dottrina schellinghiana delle potenze sia per la propedeuticità rispetto al linguaggio del nuovo pensiero, è l'uso da parte di Rosenzweig delle «parole originarie» (*Urworte*)<sup>333</sup> 'sì' e 'no' per indicare l'affermazione del non-nulla e la negazione del nulla.<sup>334</sup> Esse consentono all'autore della *Stella della redenzione* non soltanto di esplicitare il peculiare significato delle due vie, ma anche di chiarire il rapporto che intercorre tra di esse: «sopra il 'sì' ed il 'no'», afferma infatti Rosenzweig, «si chiude l' 'e'»,<sup>335</sup> parola che rende possibile la connessione di affermazione e negazione.

Il «'sì' originario» (*Ur-Ja*)<sup>336</sup> «è la parola originaria del linguaggio, una di quelle parole attraverso le quali divengono possibili, non le frasi, ma per ora soltanto le parole stesse che andranno a formare le frasi, le parole come parti della frase. Il 'sì' non è una parte della proposizione, ma nemmeno il sigillo stenografico di una frase, sebbene possa essere usato con tale funzione; bensì è il silenzioso compagno di tutte le parti della proposizione, la conferma, il *sic*, l'*amen* che sta dietro ogni parola. Esso attribuisce ad ogni parola della frase il suo diritto ad esistere, prepara il posto dove essa può insediarsi, "pone"». <sup>337</sup> Il 'sì' è caratterizzato da una universale validità, dal momento che può inerire a tutto, e assolve una duplice funzione: da un lato fonda l'applicabilità della singola parola, dall'altro ne preserva il valore specifico indipendentemente dalla posizione che essa occupa nella frase.<sup>338</sup> Per queste sue dimensioni, esso è in grado di produrre «nell'infinito non-nulla il vero essere, l' "essenza"»: <sup>339</sup> è la determinazione originaria, «la parola dell'asserzione originaria, dell'asser-

<sup>333</sup> *GS* II, p. 34; tr. it. cit., p. 34.

<sup>334</sup> *V. ibi*, p. 26; tr. it. cit., p. 26: «queste due vie sono così diverse, così opposte tra loro quanto lo sono il 'sì' ed il 'no'».

<sup>335</sup> *Ibi*, p. 50; tr. it. cit., p. 48.

<sup>336</sup> *Ibi*, p. 34; tr. it. cit., p. 34.

<sup>337</sup> *Ibi*, p. 29; tr. it. cit., p. 29.

<sup>338</sup> Cfr. *ibi*, pp. 29, 34, 47; tr. it. cit., pp. 29, 34, 46.

<sup>339</sup> *Ibi*, p. 68; tr. it. cit., p. 66.

zione mediante la quale il “così” viene fissato e stabil-ito (*be-stätigt*) una volta per tutte». <sup>340</sup> Inoltre, il ‘sì’ è «in principio», <sup>341</sup> è «l’inizio», <sup>342</sup> e poiché il nulla, «per così dire, non gli offriva alcun punto d’innesto», <sup>343</sup> deve necessariamente essere orientato all’infinità del non-nulla.

Come il ‘sì’, anche «il ‘no’ originario [*Ur-Nein*] è altrettanto attivo in ogni parola della frase, ma non nella misura in cui questa parola è un’asserzione, bensì nella misura in cui essa è oggetto di asserzioni; così, all’interno della frase, il posto che gli è peculiare si trova [...] presso il soggetto [...]. In quanto “non altrimenti”, esso discute/disloca (*er-örtert*) [il] “luogo” della singola parola dal quale è fissata/posta (*feste-gelegt*) la sua peculiarità nei confronti delle “altre” parole, non la peculiarità “stabile”, bensì una peculiarità dipendente dall’insieme della frase, dalle “altre” componenti della frase». <sup>344</sup> Il ‘no’ indica il «porre originario, che sta prima di tutti i singoli porre, il presup-porre (*voraus-setzen*)». <sup>345</sup> definisce cioè la peculiarità della parola non nel senso della sua determinazione assoluta, quanto della sua determinazione in connessione con le altre parole. Se il ‘sì’, il ‘così’, afferma il contenuto del pensiero e lo mantiene stabile, il ‘no’, il ‘non altrimenti’, ne garantisce la stabilità in ogni nuovo contesto in cui il termine entra. <sup>346</sup> L’uso del ‘no’ da parte di Rosenzweig aiuta anche a meglio comprendere il significato della negazione del nulla come *genitivus subiectivus* e soprattutto *obiectivus*. Il ‘no’, infatti,

<sup>340</sup> *Ibi*, p. 47; tr. it. cit., p. 46.

<sup>341</sup> *Ibi*, p. 28; tr. it. cit., p. 29.

<sup>342</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 28.

<sup>343</sup> *Ibi*, p. 31; tr. it. cit., p. 31.

<sup>344</sup> *Ibi*, p. 34; tr. it. cit., p. 34.

<sup>345</sup> *Ibi*, p. 30; tr. it. cit., p. 30.

<sup>346</sup> Riporto, perché mi sembra particolarmente esplicativo, l’esempio addotto da Rosenzweig: «il termine “fino a” indica sempre il riferimento terminale ad una grandezza pensata come ulteriore, ma in “fino a domani” si riferisce ad una estensione nel tempo, per giunta futuro, mentre in “fino alle stelle” si riferisce ad un’estensione nello spazio» (*ibi*, p. 35; tr. it. cit., pp. 34 s.). In esso si può cogliere come l’affermazione ponga e conservi il contenuto “fino a”, ma sia soltanto la negazione, a seconda dei casi, ad assicurarne l’identità dalla diversità temporale o spaziale.

«non presuppone altro che il nulla»<sup>347</sup> e si oppone a esso soltanto, non già al ‘sì’: «l’immagine della coppia di lottatori è fuorviante. Non c’è coppia. Non è una lotta a due ma di uno solo; il nulla nega se stesso. Solo nell’autonegazione scaturisce da lui l’“altro”, l’“antagonista”; e nell’attimo del suo scaturire il ‘no’ è divenuto sciolto e libero dall’intreccio autonegante del nulla. Ora esso assume figura di libero e originario ‘no’». <sup>348</sup> Per quanto riguarda il rapporto con il ‘sì’, infine, il ‘no’ è altrettanto originario, in quanto presuppone parimenti soltanto il nulla particolare di ciascuna delle tre fattualità. È ‘no’ di quello stesso nulla da cui scaturisce inizialmente l’affermazione. Poiché è però preceduto dal ‘sì’, «il ‘no’, nonostante l’immediatezza della sua origine, è “più giovane” del ‘sì’. Il *non* non è *propter sic*, ma *post sic*»,<sup>349</sup> la qual cosa ne salvaguarda il carattere di cooriginarietà.

«La parola ‘e’ è la segreta compagna non della singola parola, bensì della connessione delle parole» – scrive Rosenzweig. «Essa è la chiave di volta del sotterraneo sopra il quale è costruito l’edificio del *logos*, della ragione-linguaggio (*Sprachvernunft*)». <sup>350</sup> A differenza del ‘sì’ e del ‘no’, l’‘e’ non si riferisce al nulla particolare né conduce al qualcosa, ma si presenta come ciò che unisce affermazione e negazione in una fattualità in sé e per sé conclusa. <sup>351</sup> È la congiunzione ‘e’ a consentire infatti, secondo Rosenzweig, la prima articolazione delle parole originarie ‘sì’ e ‘no’: «la frase si attua/si regge (*zu-stande kommt*) solo, nasce/e-siste (*ent-steht*) solo per il fatto che il ‘no’ che discute/disloca, fissa/pone, cerca di assumere potere sul ‘sì’ che stabilisce/attesta. La frase, anzi già la più piccola parte della frase (dove il linguaggio isola, la parola; là dove agglutina, il collegamento di due parole; là dove il linguaggio coniuga e declina, il collegamento tra radice e desinenza in una stessa parola) presuppone ‘sì’ e ‘no’, così e non altrimenti». <sup>352</sup> Risulta evidente come l’‘e’ non presenti la stessa originarietà del ‘sì’ e del ‘no’. Benché Rosenzweig parli più

<sup>347</sup> *Ibi*, p. 30; tr. it. cit., p. 30.

<sup>348</sup> *Ibi*, p. 31; tr. it. cit., p. 31.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> *Ibi*, p. 36; tr. it. cit., p. 35.

<sup>351</sup> Cfr. *ibi*, pp. 255 s., 270; tr. it. cit., pp. 246, 260.

<sup>352</sup> *Ibi*, p. 35; tr. it. cit., p. 35 (corsivi miei).

volte di esso come di una parola originaria,<sup>353</sup> deve essere assunta come maggiormente rispondente alle sue intenzioni l'affermazione per cui «non [è] affatto parola originaria, ma solo il ponte che collega le due parole originarie, lo 'e' tra il 'sì' ed il 'no'». <sup>354</sup> Credo, allora, che si debba più correttamente parlare di funzione archetipica dell'«e», il quale, pur presupponendo affermazione e negazione, «coopera alla vivente realtà di entrambe». <sup>355</sup>

Segnalo inoltre, ultimo aspetto ma non per questo meno significativo, che oltre con le parole 'sì' 'e' 'no' i due movimenti di affermazione e di negazione e il loro rapporto vengono connotati da Rosenzweig anche mediante i simboli logico-matematici  $y = x$ . In continuità con la traduzione matematica del nulla particolare nel nulla del differenziale, l'autore della *Stella della redenzione* evidenzia infatti, attraverso quella che Wiehl ha felicemente definito «una ermeneutica del matematico nel suo uso filosofico», <sup>356</sup> da un lato la posizione dell'essenza, l'oggetto ( $= x$ ), dall'altro la specifica determinabilità di esso, il contenuto dell'asserzione ( $y =$ ), messi appunto in relazione dal segno matematico di uguaglianza. Scrive Rosenzweig: «con il semplice  $x$ , o il semplice  $y$ , simboleggiamo la perfetta assenza di relazione, con  $y =$  la relazione di un soggetto con un predicato, quindi la determinazione in riferimento ad un esser-posto che ancora le dev'essere correlato; con  $= x$  indichiamo un esser-posto in riferimento ad una determinazione che ancora lo attende». <sup>357</sup>

Una volta assunto il nulla particolare come origine e metodo, l'applicazione di affermazione 'e' negazione, di 'sì' 'e' 'no', dell'equazione  $y = x$  consentirà a Rosenzweig di determinare la tensione interna ai tre elementi del pre-mondo. Prima di passare all'analisi dei risultati specifici che si possono conseguire rispetto ai nulla particolari di Dio, mondo e uomo, tengo ancora a ribadire come le dimensioni formali sin qui tratteggiate sembrano confermare una certa loro so-

<sup>353</sup> Cfr. *ibi*, pp. 35 s., 68, 121 s., 140, 161; tr. it. cit., pp. 35, 66, 116 s., 134, 155.

<sup>354</sup> *Ibi*, p. 255; tr. it. cit., p. 246.

<sup>355</sup> *Ibi*, p. 35; tr. it. cit., p. 35.

<sup>356</sup> R. WIEHL, *Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig*, cit., p. 638.

<sup>357</sup> *GS II*, p. 30; tr. it. cit., p. 30.

miglianza con le leggi del pensiero della *Logik der reinen Erkenntnis*.<sup>358</sup> I principî coheniani d'identità e di contraddizione, infatti, bene esprimono, rispettivamente, il carattere affermativo del 'sì', «la *conservazione*, come stabilità dell'immutabilità»,<sup>359</sup> e il 'non altrimenti' del 'no', vale a dire l'«*assicurazione dell'identità contro il pericolo del non-A*»,<sup>360</sup> inteso peraltro non tanto come falsità, quanto piuttosto come diversità.

### b) *Figure del paganesimo*

L'andamento della *Parte Prima* della *Stella della redenzione* risulta caratterizzato dall'analisi di Dio, mondo e uomo, già acquisiti come meta-fisico, meta-logico e meta-etico, svolta sotto la luce delle tre parole originarie: «il 'sì' che crea, il 'no' che genera, l' 'e' che conferisce figura».<sup>361</sup> Se nell'*Introduzione* alla *Parte Prima* Rosenzweig aveva segnalato, in contrapposizione alle pretese onnicomprehensive dell'idealismo, l'emergere di tre fattualità ultime tra loro irriducibili, di esse descrive ora l'articolazione interna, al fine di mostrare il qualcosa che è possibile dedurre dal nulla particolare loro proprio. Alla *reductio ad absurdum* della vecchia filosofia segue il tentativo di indicare fin dove possa spingersi il pensiero che abbia assunto il nulla in tutta la sua portata filosofica. Si tratta, in definitiva, di una riabilitazione della filosofia incentrata su quelle che si presentano come figure del paganesimo, giacché Rosenzweig ricorre alle immagini dell'antichità per descrivere gli elementi del pre-mondo. «L'Olimpo mitico»,<sup>362</sup> «il cosmo plastico»<sup>363</sup> e «l'eroe tragico»<sup>364</sup> della classicità, a differenza delle figure proprie delle «“religioni spirituali” dell'Oriente»<sup>365</sup> (vale a dire, con un certo sincretismo da parte di Ro-

<sup>358</sup> Cfr. *supra*, p. 105.

<sup>359</sup> H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 94.

<sup>360</sup> *Ibi*, p. 107.

<sup>361</sup> *GS* II, p. 68; tr. it. cit., p. 66.

<sup>362</sup> *Ibi*, p. 36; tr. it. cit., p. 36.

<sup>363</sup> *Ibi*, p. 56; tr. it. cit., p. 54.

<sup>364</sup> *Ibi*, p. 83; tr. it. cit., p. 80.

<sup>365</sup> *Ibi*, p. 38; tr. it. cit., p. 37.

senzweig, l'induismo e il buddhismo dell'India e il taoismo e il confucianesimo della Cina), sono gli archetipi che meglio hanno espresso ed esprimono storicamente il contenuto di verità delle tre fattualità. Agli occhi di Rosenzweig, che mutua esplicitamente queste figure dalla «cultura apollinea» di Oswald Spengler, esse rappresentano, benché non siano mai esistite realmente, il presupposto di tutta la nostra realtà: «sono contenute e frammiste a tutta la vita come suoi segreti e invisibili presupposti, e non importa se questa vita è più antica o più recente, se è divenuta a sua volta una forma storica o se è rimasta vita storicamente non percepibile. Qui sta la classicità dell'antichità classica, ed è questo il motivo per cui il primo volume della *Stella*, dal momento che cerca di evidenziare i contenuti elementari dell'esperienza, purificati dalle commistioni di cui il pensiero vorrebbe in essi occuparsi, proprio per fare questo deve divenire una *filosofia del paganesimo*. E, in armonia con la deduzione costruttiva delle tre “sostanze” [*Substanzen*], questo viene ricostruito anch'esso a partire da forme storiche cosicché le “religioni spirituali dell'Estremo Oriente”, le predilette dai moderni, se la passano piuttosto male».<sup>366</sup>

Che la struttura triadica caratterizzante gli elementi del pre-mondo sia inoltre espressa mediante tre specifiche equivalenze matematiche, ripresa di quanto già sostenuto nella «*Cellula originaria*» della «*Stella della redenzione*», conferma infine come le tre fattualità abbiano da sempre rappresentato nell'idea di Rosenzweig l'elemento di svolta nella direzione del nuovo pensiero. Per il loro essere «essenze» (*Wesenheiten*)<sup>367</sup> elementari, infatti, sono propedeutiche al sistema di filosofia di Rosenzweig, il quale scrive: «il passaggio dalla impostazione consueta dei problemi alla nuova viene compiuto nelle

<sup>366</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, pp. 146 s.; *S*, p. 265 (corsivo mio). Rosenzweig fa riferimento all'opera principale di O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde., Braumüller, Wien/Leipzig 1918-1922; tr. it. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, introduzione di S. Zecchi, Ugo Guanda, Parma 1991. Sul tema della filosofia del paganesimo in Rosenzweig cfr. in particolare E. D'ANTUONO, *Ebraismo e filosofia*, cit., cap. III, pp. 101-120 e ID., *Divino e umano. Lo spirito del paganesimo e il suo destino nel pensiero di Rosenzweig*, in «Idee», XVIII (2003), nn. 52/53, pp. 169-194.

<sup>367</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 145; *S*, p. 264.

formulazioni, ben presto famigerate, del primo volume». <sup>368</sup> Quanto si esporrà in queste pagine, se pure in estrema sintesi e ricorrendo intenzionalmente alle ricche e colorite espressioni della *Stella della redenzione*, mira pertanto a fornire basilari punti di riferimento per la comprensione di successivi passaggi dell'opera. Tale esigenza si affianca a quella precipua di mostrare, ideale punto di approdo rispetto all'analisi del concetto di nulla nella *Parte Prima*, quali sono i risultati che conducono all'assunzione del nulla come concetto metodico ausiliario.

### *L'Olimpo mitico*

Nella sfera meta-fisica Rosenzweig muove dalla determinazione della natura di Dio alla considerazione della sua libertà, per giungere infine alla loro messa in relazione mediante il concetto di vitalità divina.

si) «Natura» (*Natur*): *A*

Dal nulla particolare di Dio scaturisce, quale affermazione del non-nulla, una infinità ancora completamente indefinita: «l'essenza infinita di Dio», <sup>369</sup> «l'essere infinitamente e semplicemente affermato di Dio», <sup>370</sup> «tutta l'abbondanza di ciò che in lui "è"». <sup>371</sup> È un «essere nell'incondizionato», <sup>372</sup> che «riposa nel silenzio infinito del puro esserci». <sup>373</sup> È «“*A*”, immoto, infinito essere», <sup>374</sup> poiché all'interno della dimensione meta-fisica non è preceduto da nulla e in esso «non è incluso nessun tipo di direzione esplicita, né attiva né ricettiva». <sup>375</sup> È, muovendosi nei binari della *Spätphilosophie* di Schelling, la *physis* di Dio, <sup>376</sup> il «tranquillo mare della natura intima di Dio». <sup>377</sup>

Affermare la meta-fisicità di Dio, allora, non significa negarne la natura. Dio non è a-fisico, dal momento che ha la *physis* in se stesso

<sup>368</sup> *Ibi*, p. 141; *S*, p. 259.

<sup>369</sup> *GS* II, p. 29; tr. it. cit., p. 29.

<sup>370</sup> *Ibi*, p. 30; tr. it. cit., p. 30.

<sup>371</sup> *Ibi*, p. 26; tr. it. cit., p. 26.

<sup>372</sup> *Ibi*, p. 69; tr. it. cit., p. 66.

<sup>373</sup> *Ibi*, p. 33; tr. it. cit., p. 33.

<sup>374</sup> *Ibi*, p. 30; tr. it. cit., p. 30.

<sup>375</sup> *Ibi*, p. 33; tr. it. cit., p. 33.

<sup>376</sup> Cfr. *ibi*, pp. 20, 29; tr. it. cit., pp. 19, 29.

<sup>377</sup> *Ibi*, p. 30; tr. it. cit., p. 30.

quale suo «ingrediente», indipendentemente da qualsiasi rapporto con l'elemento fisico a lui esterno: «Dio ha una sua natura, una sua essenza naturale, esistente».<sup>378</sup>

no) «Libertà» (*Freiheit*):  $A =$

Nell'autonegazione originaria del nulla particolare divino si afferma la libertà di Dio, quale «'no' puro e semplice rivolto a tutto quanto non è lui stesso, bensì "altro" [...]. La libertà di Dio è semplicemente un 'no' potente [*gewaltiges*]».<sup>379</sup> Essa è infinita nelle sue possibilità, pur essendo qualcosa di finito, in quanto è scaturita nell'autonegazione del nulla divenuto finito, svuotato cioè dell'essenza infinita di Dio. La libertà divina è, in definitiva, «la figura finita dell'atto, e di un atto la cui potenza [*Mächtigkeit*] è inesauribile, poiché uscendo dalla sua origine finita può sempre riversarsi nell'infinito».<sup>380</sup> È  $A =$  perché, in quanto rivolta attivamente a un infinito, «essa è potenza [*Macht*], potenza infinita, detto brutalmente: è infinito arbitrio».<sup>381</sup>

e) «Vitalità» (*Lebendigkeit*):  $A = A$

La libertà divina, che esige un oggetto infinito, ha dunque di fronte a sé l'infinita essenza di Dio. Ciò non è però sufficiente a stabilire una relazione; anzi, «nel punto focale dell'infinitezza del 'sì' inerte, la potenza infinitamente indebolita del 'no' infinitamente attivo verrebbe ad estinguersi. Così noi dobbiamo cogliere la potenza (che a sua volta già non è più l'originario 'no' infinito, bensì questo 'no' sulla via verso l'esercizio della propria potenza sull'inerte 'così' del 'sì') prima che l'inerzia dell'esser-così possa agire come inerzia infinita».<sup>382</sup> Secondo Rosenzweig, soltanto nell'autentica correlazione di essenza e libertà divine, separate ma allo stesso tempo unificate, si può cogliere la vitalità di Dio, vale a dire «la potenza infinita nella libera effusione del *pathos* e l'infinito esser vincolato entro la costrizione della Moira».<sup>383</sup>

<sup>378</sup> *Ibi*, p. 19; tr. it. cit., p. 18.

<sup>379</sup> *Ibi*, p. 32; tr. it. cit., pp. 31-32.

<sup>380</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 32.

<sup>381</sup> *Ibi*, p. 33; tr. it. cit., p. 33.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> *Ibi*, p. 34; tr. it. cit., p. 34.

La vitalità divina è simboleggiata allora dall'equazione  $A = A$ , in cui i termini che la compongono ( $A$  e  $A =$ ) divengono indistinguibili: nel punto in cui si incontrano l'essenza e la libertà divine, la necessità e il destino da un lato, l'arbitrio e la potenza dall'altro, non è infatti più possibile riconoscere altro che «la pura originarietà e l'ap-pagamento in sé propri del Dio».<sup>384</sup>

Sono gli «dèi» (*Götter*) dell'Olimpo mitico, più che le «divinità» (*Gottheiten*) orientali,<sup>385</sup> a presentarsi per Rosenzweig come archetipi della vitalità divina: «le figure del mito non sono né semplici potenze né semplici essenze; se fossero l'una o l'altra cosa non sarebbero così vive; soltanto nella corrente alterna di passione e verdetto del destino sorgono i loro tratti sommamente vivi: immotivate nell'odio come nell'amore, poiché non ci sono motivi a fondamento della loro vita; spietate, poiché non c'è alcun indietro di cui dovrebbero avere riguardo; la loro libera effusione, non guidata, ma soltanto ostacolata dal decreto del destino; la loro necessità non sciolta dalla libera forza della loro passione e però entrambe, libertà ed essenza, unite nell'enigmatica unità del vivente».<sup>386</sup> D'altro canto, proprio perché autentiche figure vive, immortali, gli dèi dell'Olimpo sono del tutto incapaci, aggiunge Rosenzweig, di assurgere a signori del vivente: vivono appartati tra di loro, separati dal mondo dei viventi, preoccupati soltanto di preservare il proprio mondo immortale dalla morte.<sup>387</sup>

<sup>384</sup> *Ibi*, p. 36; tr. it. cit., p. 35.

<sup>385</sup> Cfr. *ibi*, pp. 38-41; tr. it. cit., pp. 37-40. «Divinità», sostiene Rosenzweig, «è il termine caro a tutti coloro che, alla vista del Dio vivente, fuggono nelle nebbie dell'astrazione» (*ibi*, p. 39; tr. it. cit., p. 38). Secondo l'autore della *Stella della redenzione*, il carattere di essenzialità proprio del *brahman* indiano e la potenza del cielo in cui crede la Cina bene si attagliano all'affermazione del non-nulla e alla negazione del nulla inerenti a Dio. Si tratta, però, di divinità in cui non si dà alcuna relazione tra essenza e libertà divina, tanto è vero che esse sono da ultimo destinate a volatilizzarsi, rispettivamente nel *nirvana*, pura quiete onnipervadente dell'essenza, e nel *tao*, principio agente che agisce solo in quanto resta inattivo.

<sup>386</sup> *Ibi*, pp. 37 s.; tr. it. cit., p. 37.

<sup>387</sup> Cfr. *ibi*, pp. 36 s.; tr. it. cit., p. 36.

### *Il cosmo plastico*

Sul piano meta-logico Rosenzweig passa dall'affermazione dell'ordine o *logos* del mondo alla sottolineatura dell'abbondanza dei fenomeni particolari che in esso nascono, per approdare alla nozione di realtà del mondo, unica capace di salvaguardarne l'autentica configurazione.

si) «Ordine» (*Ordnung*): = *A*

Anche nella determinazione del mondo a partire dal suo nulla particolare il 'si' indica un infinito. Diversamente da quanto accade rispetto a Dio, però, il non-nulla affermato non rappresenta un'essenza infinitamente e incondizionatamente in quiete, al punto da risultare inesprimibile, bensì «un essente “ovunque” e “sempre” perdurante»,<sup>388</sup> connotazioni, queste, che stanno a indicare un ordine razionale universalmente valido. L'essenza del mondo meta-logico è il *logos*, «il pensiero [...] effuso sul mondo come un sistema pluriramificato di singole determinazioni»,<sup>389</sup> «l'ordine intramondano dell'universale». <sup>390</sup> È un «essere nell'universale»,<sup>391</sup> dal momento che al mondo è infinitamente applicabile la validità universale delle forme logiche, di «ciò che sempre fu e sempre ritorna e domani sarà valido perché è stato valido oggi». <sup>392</sup> È = *A*: «applicabilità-sempre-e-dovunque» e perciò universalmente valida, ma al contempo «nulla-più-che-applicabilità»,<sup>393</sup> vale a dire passività che rinvia al *logos*, «un bisogno di compimento, un volgersi verso l'applicazione (*eine Wendung auf Anwendung*)». <sup>394</sup> Inoltre, soprattutto per rilevare la ricezione di Schelling da parte di Rosenzweig, segnalo che = *A* simboleggia anche lo «spirito del mondo» (*Weltgeist*), da non confondersi però hegelianamente con la divinità, ma da intendersi piuttosto secondo l'accezione «che questo termine, e così pure gli affini “spirito della terra” [*Erdegeist*] e “anima del mondo” [*Weltseele*], assumono assai prima, agli inizi della

<sup>388</sup> *Ibi*, p. 46; tr. it. cit., p. 45.

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> *Ibi*, p. 49; tr. it. cit., p. 47.

<sup>391</sup> *Ibi*, p. 69; tr. it. cit., pp. 66 s.

<sup>392</sup> *Ibi*, p. 50; tr. it. cit., p. 49.

<sup>393</sup> *Ibi*, p. 47; tr. it. cit., p. 46.

<sup>394</sup> *Ibi*, p. 49; tr. it. cit., p. 47.

filosofia romantica della natura, nel giovane Schelling ed in qualche misura anche in Novalis».<sup>395</sup>

Come Dio non è a-fisico, così anche il mondo non è affatto a-logico: il *logos* è un «“ingrediente” completamente fuso e riversato nel mondo»,<sup>396</sup> poiché «solo il pensiero reale, valido per il mondo, applicato al mondo, ‘di casa’ nel mondo, solo questo pensiero pensa».<sup>397</sup>

no) «Abbondanza» (*Fülle*): *B*

Il ‘no’ riferito al nulla particolare del mondo pone «l’abbondanza intramondana della particolarità»,<sup>398</sup> «il qualcosa che appare nel mondo»,<sup>399</sup> «qualcosa di sempre nuovo, che urge, che schiaccia».<sup>400</sup> Si presenta come infinita negazione del nulla particolare del mondo, avente come effetto l’infinita abbondanza fenomenica: «l’abbondanza delle visioni spezza la prigione notturna del nulla con lo spasmo incessantemente replicato del generare e del partorire; ogni nuova cosa è una nuova negazione del nulla, qualcosa che non è mai stato, un inizio a sé, qualcosa di inaudito, di “nuovo sotto il sole”».<sup>401</sup> È

<sup>395</sup> Cfr. *ibi*, p. 48; tr. it. cit., pp. 46-47. Basti pensare a F. W. J. SCHELLING, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts*, Friedrich Perthes, Hamburg 1798, 1806<sup>2</sup>, 1809<sup>3</sup>, ora in *Id.*, *Sämmtliche Werke*, cit., Abt. I, Bd. 2, 1797-1798, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg 1857, pp. 345-583, dove l’anima del mondo, in quanto principio vitale e organizzatore della natura nel suo passaggio dall’inorganico all’organico attraverso la dinamica delle forze contrapposte di attrazione e repulsione, incarna l’idea di una razionalità racchiusa nel mondo. A differenza di Schelling, al cui scritto è sotteso il concetto idealistico di evoluzione come autocoscienza dello spirito, Rosenzweig non considera il mondo ridotto a unità da un pensiero originariamente monolitico, ma ritiene che il sistema delle determinazioni di pensiero abbia valore in forza dell’unità intrinseca e periferiva «della sua applicazione, del suo ambito di validità: *il mondo*» (*GS* II, p. 46; tr. it. cit., p. 45).

<sup>396</sup> *Ibi*, p. 19; tr. it. cit., p. 18.

<sup>397</sup> *Ibi*, p. 47; tr. it. cit., p. 45.

<sup>398</sup> *Ibi*, p. 49; tr. it. cit., p. 47.

<sup>399</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 48.

<sup>400</sup> *Ibi*, p. 48; tr. it. cit., p. 47.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

l'«inesauribile sorgente del fenomeno»,<sup>402</sup> il quale si presenta da ultimo come «miracolo», «sorpresa, non un dato ma un dono sempre nuovo, anzi più esattamente un regalo, poiché nel regalo la cosa regalata scompare dietro al gesto del regalare».<sup>403</sup> È *B*, il nudo segno della singolarità, la cieca particolarità che non ha nessuna direzione, nessun impulso,<sup>404</sup> e viene a porsi di fronte all'universalità del *logos*.

e) «Realtà» (*Wirklichkeit*):  $B = A$

Rispetto al nulla particolare del mondo si dischiudono dunque due vie: dal lato della negazione la particolarità fenomenica in sé priva di movimento, da quello dell'affermazione l'universalità del *logos*, che «è a sua volta passivo, immobile; ma in quanto esige applicazione emana da sé una forza di attrazione. Così attorno all'universale si forma un campo di forza d'attrazione nel quale il particolare viene a cadere costretto dal suo stesso peso».<sup>405</sup> Si assiste, in definitiva, a un processo di progressiva attrazione/caduta del fenomeno nelle categorie universali del *logos*, vale a dire al suo divenire in un primo momento singolo, *individuum*, «particolare “individuale”»<sup>406</sup> che è co-

<sup>402</sup> *Ibi*, p. 49; tr. it. cit., p. 48.

<sup>403</sup> *Ibi*, p. 50; tr. it. cit., pp. 48 s. La citazione è significativa anche per l'emergere della preoccupazione di Rosenzweig di sottolineare come il fenomeno, «autentica *crux* dell'idealismo», il quale era incapace di concepirlo come spontaneo e vivo, non deve essere confuso con la «datità», con «ciò che è “dato” una volta per tutte» e che è pronto a essere afferrato, dall'esterno, dal pensiero onnicomprensivo (cfr. *ibi*, pp. 50 s.; tr. it. cit., pp. 48-50).

<sup>404</sup> Cfr. *ibi*, 49; tr. it. cit., p. 48.

<sup>405</sup> *Ibi*, p. 51; tr. it. cit., p. 50.

<sup>406</sup> *Ibi*, p. 52; tr. it. cit., p. 50. Evidenziando ulteriormente quanto già sottolineato dal traduttore italiano della *Stella della redenzione*, segnalo, a rendere testimonianza della ricchezza di metafore e giochi di rimandi linguistici che caratterizzano l'argomentare di Rosenzweig, che, nella sua descrizione, «ogni particolare è certo tale in riguardo [*im Hinblick*] ad altro, ma non guarda [*blickt*] a tale riguardo [*Hinblick*]. Alla nascita è cieco, non è altro che essente. Sua forza è soltanto il cieco peso del suo essere» (*ibi*, p. 49; tr. it. cit., p. 48). Questa metafora dello sguardo trova un ulteriore approfondimento nel momento in cui il particolare si apre all'universale: «dopo un primo tratto di pura *caduta cieca*, priva di direzione e di coscienza, il particolare diviene in qualche modo cosciente del proprio movimento indotto in direzione dell'universale e così *si aprono gli occhi* circa la propria natura. In questo istante [*Augenblick*: letteralmente, «occhiata», «colpo d'occhio»], il particolare, in precedenza cieco,

sciente di essere orientato verso l'universale, e successivamente specie, *genus*, «un universale individualizzato, una universalità particolare».<sup>407</sup> Nell'inscindibile relazione che si dà tra particolare e universale sorge, secondo Rosenzweig, l'autentica realtà del mondo: al di fuori di tale dialettica, infatti, l'universale perderebbe il proprio carattere di incondizionatezza e si configurerebbe piuttosto come unità di una potenziale pluralità (per esempio, con evidente allusione a Hegel: comunità, popolo, Stato), mentre il particolare non sarebbe mai in grado di assurgere a singolarità di una specie. È solo nell'«e», nel movimento che introduce l'individuo nelle braccia aperte della specie, nel processo circolare che vede la nascita dell'*individuum* strettamente correlata alla morte di altri individui nell'accoppiamento del *genus*, che si rivela la figura del mondo.<sup>408</sup>

Da un punto di vista matematico la realtà del mondo è rappresentabile mediante  $B = A$ , equazione che indica la passività del particolare e l'attività dell'universale, ma anche i cui termini ( $= A$  e  $B$ ) si confondono nell'uguaglianza paradossale di «due entità ineguali: il contenuto del mondo e la forma del mondo»,<sup>409</sup> «la cosa ed il suo concetto»,<sup>410</sup> i fenomeni e le categorie logiche, il vino di nuovi autunni e antichissimi vasi preziosi.<sup>411</sup> In questa relazione, in cui l'abbondanza fenomenica accede all'ordine del *logos*, il mondo diviene «un intero chiuso in sé, che esclude l'esterno, un recipiente colmo, un cosmo ricco di figure».<sup>412</sup> Con ciò Rosenzweig non intende assolutamente riproporre la sintesi idealistica del particolare nell'universale; ne prende, anzi, le distanze: il mondo meta-logico non è assimilabile al Tutto unico e universale di Hegel, in cui il *logos* trasforma «artatamente la spumeggiante ricchezza [fenomenica] nel morto caos del

diviene cosciente della propria particolarità, diviene cioè un particolare cosciente della propria orientazione verso l'universalità» (*ibi*, pp. 51 s.; tr. it. cit., p. 50: corsivi miei).

<sup>407</sup> *Ibi*, p. 52; tr. it. cit., p. 50.

<sup>408</sup> Cfr. *ibi*, pp. 52-54, 76; tr. it. cit., pp. 51 s., 74.

<sup>409</sup> *Ibi*, p. 54; tr. it. cit., p. 52.

<sup>410</sup> *Ibi*, p. 53; tr. it. cit., p. 51.

<sup>411</sup> Cfr. *ibi*, p. 50; tr. it. cit., p. 49.

<sup>412</sup> *Ibi*, p. 54; tr. it. cit., p. 52.

dato»,<sup>413</sup> «non è “il” Tutto *pensabile*, bensì “un” Tutto *permeato di pensiero*, non il Tutto creato dallo spirito, ma un Tutto impregnato di spirito». <sup>414</sup> «All’opposto del mondo dell’idealismo, che tutto riempie, questo è il mondo interamente colmato, il mondo configurato. È l’intero costituito dalle parti del mondo. Le parti non sono riempite dall’intero, non sono sorrette da esso (l’intero infatti non è per niente un Tutto, è realmente solo intero)». <sup>415</sup>

Questo mondo configurato, dotato cioè di figura, segna, nel giudizio di Rosenzweig, «il culmine della cosmologia antica». <sup>416</sup> Il cosmo dei Greci si presenta infatti, da Platone ad Aristotele, come «una forma plastica delimitata verso l’esterno e pienamente strutturata verso l’interno». <sup>417</sup> La dottrina platonica, che vuole i fenomeni imitare le idee immobili e tendere a esse, sembra corrispondere perfettamente alla realtà del mondo meta-logico e d’altra parte anche Aristotele, che pure critica gli insegnamenti del maestro attraverso l’introduzione della nozione di infinito, resta fermo a una concezione finita del mondo, dal momento che il *νόησις νοήσεως* non è in grado di giustificare il proprio rapporto con esso, vuoi per acosmismo teologico (perché pensa metafisicamente solo se stesso), vuoi per ateismo cosmologico (perché diventerebbe un principio intramondano). <sup>418</sup> Soprattutto dal punto di vista del microcosmo, poi, la classicità sembra avere realizzato la concezione meta-logica del mondo. Casta, *polis*, popolo e tutte le altre forme di comunità, si presentano, diversamente dallo Stato moderno, non come un «Tutto dal quale un flusso unitario d’energia esce a percorrere tutte le membra», <sup>419</sup> ma come «ecume-

<sup>413</sup> *Ibi*, p. 50; tr. it. cit., p. 49.

<sup>414</sup> *Ibi*, p. 51; tr. it. cit., p. 49.

<sup>415</sup> *Ibi*, p. 56; tr. it. cit., p. 54. Sulla distinzione tra la concezione idealistica del mondo ( $A = B$ ) e quella meta-logica ( $B = A$ ) v. anche *infra*, pp. 185 ss.

<sup>416</sup> *Ibi*, p. 57; tr. it. cit., p. 55.

<sup>417</sup> *Ibi*, p. 59; tr. it. cit., p. 57.

<sup>418</sup> Cfr. *ibi*, pp. 58 s.; tr. it. cit., pp. 56 s.

<sup>419</sup> *Ibi*, p. 60; tr. it. cit., pp. 57 s.

ne»,<sup>420</sup> come interi chiusi verso l'esterno e al cui interno si integrano, quali loro parti costitutive, i singoli individui.<sup>421</sup> Spetta dunque all'antichità, e di nuovo non ai popoli dell'Oriente, il merito di avere fornito il modello del mondo meta-logico:<sup>422</sup> esso non ha nulla a che vedere con il sistema di concetti che caratterizza il mondo indiano, né con l'abbondanza di spiriti del mondo cinese, bensì è il cosmo plastico dei Greci, «fondato in se stesso e su stesso, penetrato del proprio spirito, splendente della propria molteplice pienezza».<sup>423</sup>

### *L'eroe tragico*

In ambito meta-etico l'indagine di Rosenzweig si sviluppa in maniera parallela a quella compiuta sul piano meta-fisico. Alla natura eterna e alla libertà di Dio fanno da contraltare la peculiarità e la volontà libera dell'uomo, le quali confluiscono nel concetto determinante di indipendenza umana.

si) «Peculiarità» (*Eigenheit*): *B*

Il 'si' originario dell'uomo «afferma il suo essere specifico, peculiare»,<sup>424</sup> cioè perituro e transitorio: «la transitorietà, che è estranea a Dio e agli dèi [...], per l'uomo è l'atmosfera che perennemente lo circonda, che egli inspira ed espira con ogni suo respiro. L'uomo è perituro, essere perituro è la sua essenza».<sup>425</sup> La morte, come affermato da Rosenzweig all'inizio della *Stella della redenzione*, sottrae il

<sup>420</sup> *Ibi*, p. 61; tr. it. cit., p. 59. Cfr. anche, a riguardo del concetto di «ecumene» (*Ökumene*), *ibi*, p. 309; tr. it. cit., p. 299 e *Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre* (1917), in *GS* III, pp. 314 s.

<sup>421</sup> Cfr. *GS* II, pp. 59-61; tr. it. cit., pp. 57-59.

<sup>422</sup> Cfr. *ibi*, pp. 62-65; tr. it. cit., pp. 60-63. Rosenzweig ritiene che India e Cina abbiano preso in considerazione, in relazione al nulla particolare del mondo meta-logico, rispettivamente soltanto l'affermazione del non-nulla e la negazione del nulla, l'universalità del concetto (le figure divine di origine allegorica, i pseudo-miti dell'origine) e la particolarità del fenomeno (l'abbondanza degli spiriti degli antenati nel mondo). Come già accadeva nel caso delle divinità, poi, anche il concetto di mondo delle religioni orientali è destinato a essere superato: per quanto riguarda la religione indiana in un regno posto al di là del concepire stesso, per quella cinese nell'originario fondamento inattivo della molteplicità concreta.

<sup>423</sup> *Ibi*, p. 66; tr. it. cit., p. 64.

<sup>424</sup> *Ibi*, p. 69; tr. it. cit., p. 67.

<sup>425</sup> *Ibi*, p. 68; tr. it. cit., p. 66.

singolo alle pretese di dominio del Tutto, determinandone al contempo, in modo inequivocabile, l'essenza. Singolo, dunque, e non individuo: non fenomeno all'interno del mondo, non parte di un intero, ma «entità singola ed insieme però [...] Tutto»<sup>426</sup> che nulla sa di altri singoli accanto a sé. L'essere dell'uomo è «essere nel particolare»: è «io sono ancora qui», «singolo che non è tale come atto, né come evento, ma come perenne essenza».<sup>427</sup> È *B*, «essere permanente»,<sup>428</sup> del quale non è possibile determinare alcuna direzionalità, attiva o passiva, e che si presenta come *pendant* finito dell'infinita essenza divina (*A*). È l'*ethos* personale dell'uomo, la sua illimitata peculiarità.<sup>429</sup>

Con perfetta simmetria rispetto a Dio e mondo, pertanto, anche per l'uomo non si deve parlare di a-eticità: nella propria specificità, infatti, egli contiene in sé, quale ingrediente, il proprio *ethos*.<sup>430</sup> «Per il 'sé' il mondo dell'etica è solamente il "suo" *ethos*, ed al di là di ciò nulla ne è rimasto. Il 'sé' non vive in un mondo morale, ha il proprio *ethos*. Il 'sé' è meta-etico».<sup>431</sup>

no) «Volontà» (*Wille*): *B* =

La negazione del nulla particolare proprio dell'uomo meta-etico schiude «ad una libertà, alla sua libertà».<sup>432</sup> Diversamente da quella divina, però, la libertà dell'uomo è finita: non solo pone, come ogni negazione, un determinato, un finito, ma soprattutto ha come oggetto un'essenza finita, la peculiarità in sé finita se pure incondizionata dell'uomo. La libertà umana, dunque, non si presenta come libertà per l'azione, come potenza infinita, bensì come libertà finita, che però, «in conseguenza della sua immediata origine dal nulla negato, è incondizionata/non-determinata-da-cose (*unbe-dingte*), è libertà che presuppone nulla e solo nulla, e non presuppone cose di alcun gene-

<sup>426</sup> *Ibi*, p. 69; tr. it. cit., p. 67.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> *Ibi*, p. 71; tr. it. cit., p. 68.

<sup>429</sup> Cfr. *ibi*, p. 70; tr. it. cit., p. 68.

<sup>430</sup> Cfr. *ibi*, pp. 20, 78 s.; tr. it. cit., pp. 19, 76.

<sup>431</sup> *Ibi*, p. 79; tr. it. cit., p. 76.

<sup>432</sup> *Ibi*, p. 71; tr. it. cit., p. 69.

re». <sup>433</sup> È libertà per il volere, volontà libera. È  $B =$ , fenomeno orientato, diverso da tutti gli altri fenomeni mondani. Presenta la stessa forma della libertà divina ( $A =$ ), ma contenuto opposto, dal momento che per Dio si configura come libero potere, mentre per l'uomo come libero volere. È, infine, con parole kantiane, miracolo nel mondo fenomenico. <sup>434</sup>

e) «Indipendenza» (*Unabhängigkeit*):  $B = B$

Nell'«e» dell'uomo meta-etico, nel movimento a lui interno che conduce dalla volontà libera alla peculiarità dell'essere, è possibile cogliere, secondo Rosenzweig, «l'uomo vivo, il 'sé' [*das Selbst*]. Il 'sé' è più che volontà, più che essere». <sup>435</sup> Sorge nel punto in cui l'essenza peculiare dell'uomo viene a trovarsi, in qualità di carattere, sulla strada della volontà libera, che è caparbia nel perseguire il proprio oggetto avvistato da lontano. Il 'sé' è correlazione di caparbietà 'e' carattere: prendendo a contenuto il carattere, infatti, la volontà trova la propria determinazione, pur rimanendo formalmente incondizionata, cioè non annullandosi del tutto nella peculiarità dell'uomo. <sup>436</sup> Inoltre, proprio perché radicato nel carattere, e non già nell'individualità fenomenica, il 'sé' non deve essere confuso con la personalità, con il ruolo che l'uomo è chiamato dal destino a impersonare, quale parte di un intero, tra altre personalità. Il 'sé' sta «*sulle proprie gambe*», <sup>437</sup> è chiuso in se stesso, sordo, cieco e muto, <sup>438</sup> «sepolto in sé», <sup>439</sup> «solo, nel senso più duro del termine», <sup>440</sup> irrelato e incomparabile con altri 'sé'.

Questa «glaciale solitudine», <sup>441</sup> ma anche indipendenza e auto-consapevolezza dell'uomo, viene da Rosenzweig indicata mediante

<sup>433</sup> *Ibidem*.

<sup>434</sup> Cfr. *ibi*, p. 72; tr. it. cit., pp. 69 s. Cfr. anche, a riguardo della nozione kantiana di libertà, quanto già osservato *supra*, pp. 51 s.

<sup>435</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 70.

<sup>436</sup> Cfr. *ibi*, p. 73; tr. it. cit., pp. 70 s.

<sup>437</sup> «*Urzelle*» *des Stern der Erlösung*, in *GS* III, p. 129; *S*, p. 246.

<sup>438</sup> Cfr. *GS* II, p. 89; tr. it. cit., p. 86.

<sup>439</sup> *Ibi*, p. 84; tr. it. cit., pp. 81 s.

<sup>440</sup> *Ibi*, p. 77; tr. it. cit., p. 74.

<sup>441</sup> *Ibi*, p. 84; tr. it. cit., p. 81.

l'equazione  $B = B$ , enunciazione originaria che designa, attraverso l'uguaglianza di due termini uguali, «la pura chiusura-in-sé da parte di una finitudine altrettanto pura».<sup>442</sup> Tale connotazione matematica è significativa sotto molteplici aspetti.<sup>443</sup> Consente innanzitutto di cogliere la differenza che Rosenzweig pone tra il carattere e l'individualità fenomenica, i quali, se pure indicati dallo stesso simbolo  $B$ , assumono però posizioni diverse all'interno delle equazioni relative all'uomo meta-etico e al mondo meta-logico: il carattere si colloca dal lato destro, poiché affermazione che determina la libertà umana; l'individualità dal lato sinistro, in quanto oggetto di enunciazione. Prese nel loro insieme, inoltre, le due equivalenze chiariscono l'affermazione kantiana dell'uomo «cittadino dei due mondi».<sup>444</sup> Infine, aspetto ben più importante,  $B = B$ , vale a dire «Adam, l'uomo stesso»<sup>445</sup> «che-vuol-esser-esclusivamente-per-sé»,<sup>446</sup> si pone immediatamente, con uguale immagine e perfetta somiglianza formale, ma in maniera finita, di fronte all'infinità di Dio ( $A = A$ ).

Nell'opinione di Rosenzweig una adeguata raffigurazione della «seità (*Selbstheit*) e immediatezza»<sup>447</sup> dell'uomo è stata fornita dalla antichità classica. Presso i Greci, infatti, il 'sé' «ha preso posto in carparbio isolamento sul suo trono; e ciò è accaduto, è vero, nelle pretese teoretiche dei sofisti che hanno voluto il 'sé' misura delle cose, ma ancor più, con tutto il peso della visibilità, nei grandi contemporanei di quelle teorie: gli eroi della tragedia attica».<sup>448</sup> A differenza dell'ideale di uomo dell'India, il quale appare prigioniero del carattere particolare, e di quello della Cina, che è al contrario totalmente privo di carattere e contraddistinto solo dalla purezza oggettiva e impersonale della volontà,<sup>449</sup> l'eroe della tragedia antica incarna perfet-

<sup>442</sup> *Ibi*, p. 75; tr. it. cit., p. 73.

<sup>443</sup> Cfr. *ibi*, pp. 74-76; tr. it. cit., pp. 72 s.

<sup>444</sup> V. anche, a questo proposito, *supra*, p. 52.

<sup>445</sup> *Ibi*, p. 74; tr. it. cit., p. 72.

<sup>446</sup> «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS* III, p. 129; *S*, p. 246.

<sup>447</sup> *Ibi*, p. 135; *S*, p. 253.

<sup>448</sup> *GS* II, pp. 79 s.; tr. it. cit., p. 77.

<sup>449</sup> Cfr. *ibi*, pp. 80-83; tr. it. cit., pp. 77-80. Rispetto al nulla particolare dell'uomo India e Cina hanno percorso rispettivamente, secondo Rosenzweig, la via dell'afferma-

tamente l'archetipo dell'indipendenza umana, ovvero della caparbieta del 'sé' meta-etico. Egli è silenzioso, solitario, eterno. È «nella sfera del puro, nobile mutismo, del 'sé'»;<sup>450</sup> tace, isolandosi così dal mondo e rispetto agli dèi (si pensi, per esempio, a Gilgamesh e agli eroi di Eschilo); può al massimo tentare di esprimersi, se mai se ne debba dare il caso, in monologhi lirici (come accade per i protagonisti delle tragedie di Sofocle e di Euripide).<sup>451</sup> Non si sforza di comprendere il proprio destino (allo stesso modo di Edipo e ben diversamente da Giobbe), bensì si chiude nel proprio 'sé' e «anela alla solitudine del tramonto, poiché non vi è solitudine più grande di questa».<sup>452</sup> Il carattere dell'eroe tragico, infine, è immortale: rimane sempre se stesso, caratterizzato da una immortalità che nulla ha a che vedere con la metempsicosi – come vorrebbe la psicologia antica, che distingue l'anima dal corpo –, ma si configura piuttosto come perdurare del 'sé', eterno nel suo mutismo e nella sua assenza di relazioni.<sup>453</sup>

### c) *Gnoseologia negativa e meontologia*

Nell'esaminare il ruolo che il concetto di nulla svolge nella *Parte Prima della Stella della redenzione* ho preso le mosse dall'affermazione di Rosenzweig secondo la quale «quanto c'è qui non è altro che una *reductio ad absurdum* e contemporaneamente una riabilitazione della vecchia filosofia».<sup>454</sup> Si tratta, come rileva lo stesso Autore, di un «apparente paradosso»,<sup>455</sup> del quale ho cercato di chiarire i

zione, soffermandosi unicamente sul carattere dell'uomo (sesso, età, casta), e quella della negazione, prendendo in considerazione la sola volontà (intesa come puro sentimento che non si incarna in alcun carattere). Inoltre, anche queste due concezioni di uomo sono destinate a estinguersi: quella indiana mediante un'ascesi che conduce a risalire dalla particolarità del carattere fino a un carattere incondizionato, cioè all'uomo liberato del buddhismo; quella cinese tramite un occultamento del sentimento che colloca l'uomo al di là dell'agire e del non-agire e ne fa il perfetto saggio di Lao-tzu.

<sup>450</sup> *Ibi*, p. 83; tr. it. cit., p. 80.

<sup>451</sup> Cfr. *ibi*, pp. 83-85; tr. it. cit., pp. 80-82.

<sup>452</sup> *Ibi*, p. 86; tr. it. cit., p. 83.

<sup>453</sup> Cfr. *ibi*, pp. 86 s.; tr. it. cit., pp. 83 s.

<sup>454</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, pp. 142 s.; *S*, p. 261.

<sup>455</sup> *Ibi*, p. 143.; *S*, p. 261.

diversi aspetti. Dopo avere mostrato che la paura della morte, in quanto *nihil positivum* irriducibile a qualsiasi sintesi concettuale, rappresenta la chiave di volta della critica al «subdolo, “alterante” sapere del pensiero»<sup>456</sup> idealistico – critica che costituisce il punto di partenza della teoresi dell’autore della *Stella della redenzione* –, ho segnalato come l’introduzione del concetto di nulla particolare, declinato secondo il modello del differenziale matematico, consenta a Rosenzweig di recuperare, con accezioni del tutto nuove, concetti tradizionalmente filosofici. Al culmine della decostruzione del Tutto hegeliano, e con esso dell’intera tradizione filosofica, il doppio movimento di ‘sì’ e di ‘no’, di affermazione di ciò che nulla non è e di negazione del nulla, permette infatti a Rosenzweig di determinare il qualcosa che è possibile dedurre dal nulla particolare proprio degli elementi pre-mondani: il Dio meta-fisico si manifesta come vitalità divina, in cui confluiscono la sua essenza infinita, la natura eterna, e il suo atto originario, la libertà divina come potenza rivolta all’infinito; il mondo meta-logico è la realtà mondana, unità dell’ordine o *logos* universale e dell’abbondanza dei fenomeni particolari; l’uomo meta-etico si costituisce come indipendenza, come ‘sé’, in cui la volontà caparbia agisce sulla peculiarità del carattere.

«Questo è il culmine del mio primo volume» – scrive Rosenzweig nel *Nuovo pensiero*. «Esso null’altro vuole insegnare se non che nessuno di questi tre grandi concetti fondamentali del pensiero filosofico può essere ricondotto a uno degli altri. Per sottolineare con maggior forza questa teoria la si espone in forma positiva: cioè non si mostra che nessuno può essere ricondotto a uno degli altri, bensì all’inverso che ciascuno è da ricondurre solo a se stesso».<sup>457</sup> In altre parole, gli elementi del pre-mondo stanno «l’uno accanto all’altro in una quieta stabilità, ciascuno immerso nel sentimento dell’Uno e Tutto, cieco verso l’esterno, del proprio esserci»:<sup>458</sup> ciascuno è in se stesso un Tutto che non ha impulso alcuno ad avvicinarsi agli altri

<sup>456</sup> *Ibi*, p. 145; *S*, p. 264.

<sup>457</sup> *Ibi*, p. 144; *S*, p. 263.

<sup>458</sup> *GS* II, p. 92; tr. it. cit., p. 90. Sulla «cieca introversione» delle fattualità ultime Rosenzweig ritorna anche *ibi*, pp. 96, 97; tr. it. cit., pp. 93, 94.

monismi.<sup>459</sup> Secondo Rosenzweig, il concetto spinoziano di sostanza aiuta a comprendere come ognuno dei tre elementi sia depositario di un carattere essenziale, irriducibile a ciò che è totalmente altro: «ciascuno è “essenza” lui stesso, ciascuno è da se stesso sostanza, con tutto il peso metafisico di questa espressione [...]. Ciò che nella mia opera è espresso con “sì” corrisponde all’*in se esse*, ciò che è espresso con “no” corrisponde al *per se percipi* della definizione di Spinoza». <sup>460</sup> Pur nella non perfetta identificazione, il paragone sembra presupporre che Dio, mondo e uomo contengano in sé tanto il proprio fondamento ontologico quanto quello gnoseologico: inseità ontologica, dunque, e perseità concettuale, ossia indipendenza quanto all’essenza e autonomia dal punto di vista della conoscibilità. Nulla dice, peraltro, della loro effettiva esistenza. Ne consegue inevitabilmente, dal punto di vista logico-metafisico, una enunciazione in termini soltanto tautologici, che riconosce sì l’essenza dei tre elementi, ma nulla sa della loro realtà e dei loro rapporti reciproci: «Dio è solo divino, l’uomo solo umano, il mondo solo mondano; e, per quanto in profondità si scavi, in ciascuno non si troverà mai altro che esso stesso». <sup>461</sup> Gli elementi pre-mondani si presentano, dunque, come qualcosa di perfettamente determinato, reciprocamente non confondibile e tuttavia carenti di verità, di vita, di realtà. <sup>462</sup>

A me sembra che il nulla particolare, nella sua duplice valenza gnoseologica e ontologica, rappresenti per l’autore della *Stella della redenzione* il concetto metodico per rifondare il vecchio pensiero, al punto che credo si possa parlare a ragione, a proposito della *Parte Prima*, di filosofia del nulla, da intendersi sia come gnoseologia negativa sia, in un certo senso, come meontologia. Dal nulla gnoseologicamente inteso, infatti, è possibile muoversi verso il qualcosa del sapere, vale a dire verso la conoscenza determinata delle tre fattualità del pre-mondo. Ma se è vero – come a me pare e come sembra del resto avvalorato dalla ricezione delle *Età del mondo* di Schelling da

<sup>459</sup> Cfr. *ibi*, pp. 92 s.; tr. it. cit., pp. 90 s.

<sup>460</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, pp. 144 s.; *S*, p. 263.

<sup>461</sup> *Ibi*, p. 145; *S*, p. 263.

<sup>462</sup> Cfr. *ibi*, p. 146; *S*, p. 264.

parte di Rosenzweig – che il nulla, i nulla particolari, conservano sempre un residuo di positività quidditativa, allora i tre elementi da essi dedotti sono qualcosa di più che semplici fattualità (*Tatsächlichkeiten*), senza però configurarsi ancora, per questo, come realtà effettivamente esistenti (*Wirklichkeiten*). Altrimenti detto: il nulla particolare consente la determinazione dell'essenza, non dell'esistenza. Desidero qui riprodurre un esteso passo, a mio parere suggestivo ed estremamente chiarificatore, in cui Rosenzweig, nel *Passaggio* dalla prima alla seconda parte della *Stella della redenzione*, racchiude queste idee: «ricordiamo in quale modo essi [gli elementi] sono divenuti per noi dei risultati. Guidati dalla fede nella loro fattualità li abbiamo fatti “sorgere” dal nulla del sapere [*Nichts des Wissens*]. Questo sorgere non è un sorgere nella realtà, bensì un accedere allo spazio che precede ogni realtà. La realtà dei tre risultati non è limitrofa al reale, essi non sono sorti a noi dal reale, ma sono dei frontalieri del nulla ed il nulla del sapere è la loro origine. Così le forze che alla fine vengono a confluire nel risultato sono atto di potenza e necessità di destino in Dio, nascita e specie nel mondo, caparbietà di volere e peculiarità nell'uomo, forze cioè che non fanno parte della realtà visibile. Esse sono invece, o semplici stazioni sul nostro cammino di esseri conoscenti, che va dal nulla del nostro sapere al qualcosa del sapere, oppure se, come pure dobbiamo ammettere, al nulla del nostro sapere corrisponde un “nulla reale” [*wirkliches Nichts*], esse sono forze segrete, al di là di ogni realtà a noi visibile, potenze oscure che operano nell'intimo di Dio, del mondo, dell'uomo, prima che Dio mondo e uomo divengano manifesti».<sup>463</sup>

Nella citazione riportata emerge innanzitutto che ai nulla particolari e al qualcosa da essi dedotto Rosenzweig presuppone la «fede nella fattualità» degli elementi. Come indica quest'altro passo, riferito a Dio ma che potrebbe essere ugualmente applicato al mondo e all'uomo, il nulla particolare è da ultimo subordinato a una condizione iniziale: «se Dio è, allora del suo nulla vale quanto segue. In quanto presupponiamo il nulla solo come nulla di Dio, anche tutte le conseguenze di questo presupposto non portano oltre l'ambito di questo

<sup>463</sup> GS II, pp. 96 s.; tr. it. cit., p. 94.

oggetto». <sup>464</sup> Si ha allora a che fare «soltanto [con] un nulla ipotetico [*hypothetisches Nichts*]»: <sup>465</sup> la deduzione del ‘sì’ e del ‘no’ non oltrepassa «l’ambito ipotizzante che sta sotto la giurisdizione di questo nulla, tutti i concetti rimangono all’interno di essa, rimangono sotto la legge del ‘se... allora’», <sup>466</sup> e gli elementi del pre-mondo non si configurano altro che come «semplici “ipotesi”». <sup>467</sup> Solo la nostra credenza, il fatto che «noi “crediamo” nel mondo con la stessa saldezza con cui crediamo in Dio o nel nostro ‘sé’», <sup>468</sup> legittima il procedere del sapere, che segue «il cammino dell’indimostrabile, del nulla del sapere, verso la fattualità propria del dato di fatto». <sup>469</sup> Il senso della *Parte Prima della Stella della redenzione* «appare allora chiaramente», osserva Mosès, «un’analisi a posteriori delle implicazioni della credenza», <sup>470</sup> del «*credo quia absurdum*». <sup>471</sup> Nella lettura di Rosenzweig la credenza diventa infatti la chiave di volta nel passaggio dal nulla al qualcosa del sapere: «dal fatto di avere tale credenza possiamo spogliarci solo ipoteticamente; ipoteticamente nel senso che noi la costruiamo fin dalle fondamenta; così in conclusione raggiungeremo il punto in cui ci renderemo conto di come l’ipotetico doveva capovolgersi nell’anipotetico, nell’assoluto, nell’incondizionato di quella credenza». <sup>472</sup> La credenza si configura come modalità originale della conoscenza, differente dal pensare concettuale proprio della filosofia e della teologia. Scrive ancora Mosès: «non è una categoria teologica. È la certezza, inscritta nel fondo dell’esperienza, della realtà della nostra propria esistenza, del mondo e di Dio; è dunque la conoscenza della realtà antecedente a ogni pensiero», <sup>473</sup> che viene a costi-

<sup>464</sup> *Ibi*, pp. 27 s.; tr. it. cit., p. 28.

<sup>465</sup> *Ibi*, p. 45; tr. it. cit., p. 44.

<sup>466</sup> *Ibi*, p. 28; tr. it. cit., p. 28.

<sup>467</sup> *Ibi*, p. 91; tr. it. cit., p. 89.

<sup>468</sup> *Ibi*, p. 45; tr. it. cit., p. 44.

<sup>469</sup> *Ibi*, p. 68; tr. it. cit., p. 66.

<sup>470</sup> S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., p. 55.

<sup>471</sup> *GS* II, p. 67; tr. it. cit., p. 65.

<sup>472</sup> *Ibi*, p. 45; tr. it. cit., p. 44.

<sup>473</sup> S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., p. 55.

tuire, secondo D'Antuono, il «sapere positivo» delle sostanze elementari.<sup>474</sup>

Di fronte a questo carattere ipotetico del nulla particolare, al suo essere «solo il luogo virtuale dell'inizio del nostro sapere [...], solo il contrassegno del fatto che il problema è posto»,<sup>475</sup> la pretesa di assumerlo metodicamente come origine della conoscenza e della quiddità degli elementi pre-mondani sembrerebbe eccessiva. È Rosenzweig stesso, però, a indicare quale compito della scienza quello di giustificare la necessità delle tre fattualità ultime: «questo soltanto la scienza può e deve fare per noi. Non possiamo affatto attenderci che essa ci liberi da quel triplice credere; sarà proprio la scienza ad insegnarci che non ce lo possiamo attendere e perché. Così il carattere apparentemente non scientifico (tale cioè secondo i concetti del passato) di quel “credere” verrà giustificato».<sup>476</sup> Mi sembra si venga a chiarire in tal modo il significato ultimo della filosofia del nulla di Rosenzweig. Nel loro *in se esse e per se percipi*, gli elementi del pre-mondo segnalano, in maniera critica, il limite oltre il quale il pensiero tradizionale non può più avanzare pretese, ma anche fino al quale è in grado di spingersi. La *Parte Prima* della *Stella della redenzione* vuole rispondere, in definitiva, all'antica domanda: τί ἐστίν;, «che cos'è?», attenta però, al contempo, a che sia rispettato il «fin-qui-e-non-oltre» (*Bishierherundnichtweiter*)<sup>477</sup> del pensiero filosofico. La filosofia del paganesimo – così Rosenzweig –, o detto altrimenti – alla luce delle considerazioni sin qui avanzate – la filosofia del nulla, è «nulla più e nulla meno che la verità. Ma la verità in forma elementare, invisibile, non-rivelata. Così, dunque, ogni volta che il paganesimo non vuole essere elemento componente, ma l'intero, non vuole essere invisibile, bensì figura, non vuole essere segreto, ma rive-

<sup>474</sup> Cfr. E. D'ANTUONO, *Ebraismo e filosofia*, cit., pp. 51-56.

<sup>475</sup> *GS* II, p. 28; tr. it. cit., p. 28.

<sup>476</sup> *Ibi*, p. 45; tr. it. cit., p. 44.

<sup>477</sup> Questo termine, che nella *Stella della redenzione* è associato ai concetti di matematica (*ibi*, p. 23; tr. it. cit., p. 21) e della kantiana cosa in sé (*ibi*, p. 159; tr. it. cit., p. 153), viene da Rosenzweig usato nel *Nuovo pensiero* proprio in riferimento al senso complessivo della *Parte Prima* dell'*opus maius* (*Das neue Denken*, in *GS* III, p. 148; *S*, p. 267).

lazione, diventa menzogna. Ma come elemento componente, e come segreto dentro all'intero, al visibile e al rivelato, è perenne».<sup>478</sup> ««Sono i Greci» coloro che hanno portato avanti il pensiero fino allo sviluppo più alto che gli era possibile nel suo isolamento»: <sup>479</sup> il «crepuscolo degli dèi»,<sup>480</sup> il «sonno del mondo»,<sup>481</sup> l'«uomo solo»<sup>482</sup> dell'antichità segnano il limite del pensare tradizionale, il quale nulla è in grado di dire circa la effettiva esistenza del proprio contenuto. I tre elementi originari sono «puro essere, pura “fattualità”, qualcosa di grande rispetto alla semplice incertezza del dubbio»,<sup>483</sup> ma proprio perché «operato parziale del nostro sapere»,<sup>484</sup> fattualità e non realtà effettive in relazione fra loro, rimangono rispettivamente ciò che sono: il meta-fisico, il meta-logico e il meta-etico. D'altro lato, in quanto elementi autenticamente originari, *Urelemente*, le tre fattualità costituiscono il necessario presupposto, certamente gnoseologico ma anche quidditativo, di ogni realtà che è a noi visibile – lo si vedrà nel secondo capitolo – nella temporalità delle relazioni: «sono l'elenco dei personaggi, il programma teatrale che certo non fa parte del dramma, ma che tuttavia è bene leggere prima. O, detto altrimenti, il c'era-una-volta con cui iniziano tutte le fiabe, ma con cui iniziano soltanto e che non può più venir fuori nemmeno una volta nel corso della fiaba e nel flusso della narrazione».<sup>485</sup> Da esse si sviluppano tre scienze elementari, nella accezione loro propria di scienze degli elementi, cioè in certo modo scienze degli oscuri fondamenti del sorgere: sono la teologia, la psicologia e la cosmologia dell'antichità, che si presentano anche – e mi sembra in tal modo emergere, una volta ancora, il dato ontologico – come teogonia, psicogonia e cosmogonia.<sup>486</sup>

A conclusione dell'analisi della *Parte Prima* della *Stella della re-*

<sup>478</sup> *Ibi*, p. 147; *S*, p. 266.

<sup>479</sup> *GS* II, p. 62; tr. it. cit., p. 60.

<sup>480</sup> *Ibi*, p. 42; tr. it. cit., p. 41.

<sup>481</sup> *Ibi*, p. 66; tr. it. cit., p. 63.

<sup>482</sup> *Ibi*, p. 89; tr. it. cit., p. 86.

<sup>483</sup> *Ibi*, p. 94; tr. it. cit., p. 91.

<sup>484</sup> *Ibi*, p. 28; tr. it. cit., p. 28.

<sup>485</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 147; *S*, p. 266.

<sup>486</sup> Cfr. *GS* II, p. 98; tr. it. cit., pp. 95 s.

*denzione* occorre dunque rilevare che il pensare di Rosenzweig, pur essendo intenzionalmente in antitesi con la filosofia idealistica, ne ripercorre sicuramente i temi e in parte, seguendo l'insegnamento di Cohen, il metodo. Questo recupero del vecchio pensiero sembra essere uno degli aspetti più interessanti in una prima valutazione dell'opera di Rosenzweig. Per l'affinità dei temi trattati, egli non rompe con la tradizione: Dio, mondo e uomo, analizzati attraverso il nulla particolare, rappresentano ancora il suo orizzonte metafisico. Anche sul piano del metodo Rosenzweig non dimentica il portato della vecchia filosofia: per usare le parole di Gibbs, *La stella della redenzione* si apre «con una delle più pure costruzioni speculative che si possano immaginare». <sup>487</sup> Rosenzweig abbraccia i temi della tradizione e li affronta con un procedere che risponde alle regole del discorso filosofico classico, vale a dire ai caratteri di razionalità, universalità e necessità di un pensiero che si sforza di rendere in ogni istante ragione di sé, di dare sempre conto dei propri concetti (λόγον διδόναι). Trovo significativo, da questo punto di vista, che egli individui nella matematica l'*organon* del pensare e connoti le fattualità ultime attraverso tre equazioni algebriche: il «linguaggio simbolico della matematica», <sup>488</sup> infatti, è caratterizzato da una stringente logica interna e si costituisce per segni autonomi, muti, collocati fuori del tempo, capaci di rappresentare adeguatamente, nell'ottica di Rosenzweig, la chiusura in sé e per sé delle essenze del pre-mondo.

La *Parte Prima* della *Stella della redenzione* serve dunque a segnalare il fin-qui-e-non-oltre dell'idealismo, fin dove esso si possa spingere: a voler indicare, in definitiva, che cosa è in grado di dire la pura ragione quando non abbia ancora oltrepassato se stessa. In questa prospettiva ermeneutica, che dopo avere posto in evidenza alcune ambiguità del pensiero di Rosenzweig ha inteso svilupparne sino in fondo la portata teoretica, il concetto di nulla particolare assume importanza centrale. Esso non si offre soltanto come concetto metodico ausiliario nel cammino verso il qualcosa del sapere o come principio coheniano dell'origine. Da un punto di vista gnoseologico, infatti,

<sup>487</sup> R. GIBBS, *op. cit.*, p. 619.

<sup>488</sup> *GS* II, p. 138; tr. it. cit., p. 132.

venendosi a determinare di volta in volta attraverso il ‘sì’ ‘e’ il ‘no’, sottrae le tre fattualità originarie alla onnicomprensività del Tutto hegeliano e le pone in un sistema di relazioni di tipo disgiuntivo. Da un punto di vista ontologico, poi, esso diventa, se pure in soli termini quidditativi, fondazione meontologica di esse: non si caratterizza cioè idealisticamente come principio unico e universale e fondamento metafisico dell’essere, ma come “nulla di” qualcosa, nulla già da sempre direzionato verso il proprio corrispettivo positivo. Del resto, osserva Rosenzweig, il nulla non si presenta «come un che di complesso (poiché allora sarebbe qualcosa di determinato e non il nulla) ma certo come qualcosa di raggiungibile percorrendo vie molteplici ed opposte. E così forse ora comprendiamo meglio come nel nulla privo di determinazioni possano risiedere differenti origini del determinato e come il silenzioso fluire dell’essenza [‘sì’], la sorgente zampillante dell’atto [‘no’] possano sgorgare dalla stessa scura acqua stagnante».<sup>489</sup>

<sup>489</sup> *Ibi*, p. 27; tr. it. cit., p. 27.

## Capitolo II

# CREATIO EX NIHILO

### 1. Creazione-rivelazione-redenzione

Nel *Passaggio verso la Parte Seconda della Stella della redenzione* Rosenzweig appare pienamente consapevole del fatto che l'aver colto Dio, mondo e uomo nella loro fattualità ultima, rispettivamente meta-fisica, meta-logica e meta-etica, non consente ancora di affermarne l'esistenza sul piano della realtà effettiva. Egli solleva inoltre il problema dei rapporti che intercorrono fra i tre elementi: isolati nel proprio monismo, essi si lasciano infatti avvolgere dalla «nebbia fantasmagorica della possibilità»,<sup>1</sup> la quale non soltanto impedisce di individuare, fra le tante ipotizzabili, l'esatta relazione tra le fattualità, ma sembra anche insinuarsi in queste ultime al punto da suscitare il dubbio circa la loro unità o molteplicità interna. D'altra parte, secondo Rosenzweig, quella stessa credenza in forza della quale è possibile conoscere in forma ipotetica i tre elementi – e mi pare quindi, a ben vedere, riconoscerli – richiede che non ci si arresti alla infinita possibilità dell'essere, o altrimenti detto al sapere incompiuto della filosofia del nulla, ma che si giunga a una assoluta certezza riguardo a Dio, mondo e uomo. Si tratta di rintracciare nel «caos degli elementi» «un movimento vivo, una corrente circolare», una «curva orbitale»,<sup>2</sup> che li sottragga alla dimensione ipotetica e li collochi definitivamente nelle relazioni del mondo reale. In un passo significativo,

<sup>1</sup> GS II, p. 95; tr. it. cit., p. 93.

<sup>2</sup> Cfr. *ibi*, p. 91; tr. it. cit., p. 89.

sia per l'esplicitazione dei problemi di cui si è fatto cenno, sia per una ulteriore chiarificazione in senso ontologico del nulla particolare e delle fattualità da esso derivanti, sia infine per il riferimento, in stretta continuità con la *Parte Prima*, al linguaggio matematico, Rosenzweig scrive: «la semplice fattualità dell'essere non può soddisfare la fede; essa aspira ad oltrepassare questo essere, nel quale, all'interno dell'unico presupposto costituito dall'essere, tutto è ancora possibile: essa aspira ad una certezza inequivocabile. Ma l'essere non è più in grado di offrire questa certezza. Solo la relazione che, in quanto realtà, si fa mediatrice tra i dati di fatto dell'essere, essa sola fonda un numero univoco, un ordine univoco. Ciò vale anche per i rapporti più semplici. La questione se il numero 3 sia unità o molteplicità si dirime soltanto tramite l'equazione in cui esso viene messo in relazione con altri numeri; solo l'equazione lo ascrive, come  $= 1 \times 3$ , all'unità oppure, come  $= 3 \times 1$ , alla molteplicità; prima dell'equazione esso è puro essere, e, in quanto tale è integrale, totalità, possibilità totale, da determinarsi solo mediante l'assolutamente indeterminato, il prodotto di  $\infty$  e 0, che contiene in sé tutte le possibilità. E ciò che vale per il numero vale anche per l'ordine. Il singolo essere, ad esempio il punto  $x_1, y_1, z_1$  è elemento di una retta, di una curva, di una superficie, di un solido? Di quale retta, curva, superficie o solido esso faccia parte è determinato solo attraverso l'equazione che lo pone in relazione differenziale con  $x_2, y_2, z_2$ . Prima il punto è possibilità totale proprio in quanto, come stabile fattualità, possiede l'essere nello spazio. Così anche i tre elementi del Tutto possono essere conosciuti nella loro intima potenza e struttura, nel loro numero e nel loro ordine soltanto se essi rientrano in relazioni univoche e reali, sottratte al vortice delle possibilità».<sup>3</sup>

Nella *Parte Seconda* l'Autore sofferma pertanto la propria attenzione sulle relazioni che intercorrono tra i tre elementi originari. Queste si configurano, nel suo giudizio, come creazione del mondo da parte di Dio, rivelazione di Dio all'uomo, redenzione del mondo per opera dell'uomo. Sotto il titolo *Il percorso o il mondo incessantemente rinnovato* Rosenzweig intende mostrare come creazione,

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 94; tr. it. cit., pp. 91 s.

rivelazione e redenzione costituiscano «il mondo della realtà [*Wirklichkeit*]]»<sup>4</sup> e il contenuto della esperienza, vale a dire consentano di cogliere l'effettiva esistenza di Dio, mondo e uomo. Il problema teoretico di fondo consiste nel pensare ed esprimere in che modo la reciproca chiusura delle tre fattualità si apra al dinamismo delle loro interazioni. Al riguardo merita prendere in considerazione, se pure a guisa di introduzione, l'interpretazione avanzata da Levinas: «l'entrata in relazione si compie non per l'azione dello sguardo sinottico del filosofo, ma per la vita stessa degli elementi che straripa al di là della loro essenza, dando luogo al tempo. La vita, miracolo dei miracoli, fatto originale della religione! Dio entra in rapporto con il mondo e con l'uomo, l'uomo con il mondo. La religione non è qui una "confessione", ma la trama o il dramma dell'essere, prima ancora della totalizzazione della filosofia. Ma questo rapporto instaurato dalla vita non è un legame formale o una sintesi astratta. È ogni volta specifico e concreto. Dio e il Mondo: la congiunzione è *per l'appunto* Creazione. Dio e l'Uomo, il legame è *per l'appunto* Rivelazione. L'Uomo e il Mondo (ma l'uomo già illuminato dalla rivelazione e il mondo già segnato dalla creazione): è *per l'appunto* la Redenzione. Creazione, Rivelazione e Redenzione fanno così il loro ingresso nella filosofia con la dignità di "categorie" o di "sintesi dell'intelletto" per esprimersi in un linguaggio kantiano. Dio e l'Uomo, significa immediatamente Dio nella vita dell'Uomo e l'Uomo nella vita di Dio. La congiunzione *e* designa un legame vissuto e non una forma vuota di collegamento constatabile da un terzo all'interno di uno spettacolo». <sup>5</sup> Levinas indica i nodi concettuali con cui deve confrontarsi l'interprete della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* e, più in generale, della proposta teoretica di Rosenzweig: l'inadeguatezza della vecchia filosofia a rendere ragione della vitalità delle relazioni tra le fattualità, la necessità di un pensiero che sia temporalmente connotato, l'inscindibilità dall'esperienza religiosa. D'altro canto, proprio in considerazione dell'incapacità della filosofia di esprimere compiutamente il

<sup>4</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 161; *S*, p. 282.

<sup>5</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, cit., p. 214; tr. it. cit., p. 59.

contenuto di creazione, rivelazione e redenzione, l'ipotesi ermeneutica levinasiana appare in qualche misura ancora inadeguata, specialmente per quanto riguarda l'accostamento dei tre momenti religiosi alle categorie o sintesi dell'intelletto kantiano. Tale paragone vuole soprattutto sottolineare la dignità filosofica che rivestono creazione, rivelazione e redenzione, ma sembra anche individuare in esse le condizioni formali, universali e necessarie, di possibilità della conoscenza. Fermo restando il carattere puramente analogico che reca in sé ogni paragone, non si può però non rilevare che nel pensare di Rosenzweig i tre momenti religiosi sembrano caratterizzarsi, prima ancora che come funzioni logiche del pensiero, come determinazioni della realtà, cosa che del resto constata lo stesso Levinas allorché parla di trama o dramma dell'essere. Soltanto in conseguenza di questa categorialità di tipo realistico, allora, creazione, rivelazione e redenzione possono configurarsi come nozioni che servono a indagare e a comprendere la realtà stessa. A un esame più attento, poi, Rosenzweig mette in discussione la nozione stessa di categoria, in quanto, pur segnalando l'immediato legame con l'esistenza, rimane pur sempre un lascito concettuale di quella tradizione idealistica che rappresenta ai suoi occhi il bersaglio polemico privilegiato: «per un concetto, avere carattere di categoria non significa altro se non che esso, in quanto concetto, è legato all'esistenza in maniera immediata e non indirettamente, per la mediazione di qualche condizione che sopravvenga/prenda partito (*ein-tretenden*), ad esempio dell'esperienza. La categoria è "accusa"; essa afferma qualcosa che già c'è e non solo qualcosa che deve prima sopraggiungere per esserci. Allorché noi ascriviamo alla sequenza creazione-rivelazione-redenzione il carattere di categoria, e lo neghiamo ai concetti dell'idealismo, certo stiamo già parlando la lingua dell'idealismo. In realtà creazione, rivelazione e redenzione non sono categorie; le categorie non formano mai una sequenza tra loro, esse possono al più porre le condizioni fondamentali su cui una sequenza si può formare nella realtà. Creazione, rivelazione, redenzione tuttavia sono una realtà anche in quanto sequenza creazione-rivelazione-redenzione, ed è una concessione al modo di pen-

sare idealistico se noi non poniamo tra di esse i trattini di collegamento ma soltanto le virgole».<sup>6</sup>

Sebbene Rosenzweig faccia riferimento alla sequenza creazione-rivelazione-redenzione in pochi passi della *Stella della redenzione*,<sup>7</sup> di contro al più frequente richiamarsi al carattere categoriale dei singoli concetti che la costituiscono, appare tuttavia evidente, anche in considerazione del passo sopra citato, che non si può prescindere da essa per una corretta comprensione della *Parte Seconda* dell'opera e conseguentemente di quella realtà dell'esperienza vissuta che ne costituisce l'oggetto di considerazione. La sequenza non indica tanto la successione temporale passato-presente-futuro dispiegantesi nella storia, ma si presenta anzitutto come plesso in cui tutto accade e su cui deve esercitarsi la riflessione filosofica. Per il proprio carattere di complessa articolazione, però, la sequenza reca con sé inevitabili difficoltà interpretative, dettate dall'incapacità del pensiero di cogliere i molteplici fili che costituiscono – a riprendere la metafora di Levinas – l'ordito dell'essere. Rifacendosi allo stesso Rosenzweig, inoltre, e specificamente al titolo dell'*Introduzione* alla *Parte Seconda* (*Sulla possibilità di esperire il miracolo*), si dovrà convenire sul fatto che le maggiori difficoltà non consistono tanto nel *pensare* i tre momenti, quanto soprattutto nel coglierli, così come fa la teologia, nella loro dimensione di «evento [*Ereignis*] (cioè non come vita, ma come *esperienza di vita* [*Erlebnis*])».<sup>8</sup> Si tratta, appunto, di riscoprire il miracolo come «segno», vale a dire come profezia creduta e come realizzazione dimostrata della provvidenza divina.<sup>9</sup> In questo percorso, in cui filosofia e teologia necessitano l'una dell'altra e si intrecciano, per così dire, in una particolare forma di teosofia,<sup>10</sup> emerge una nuova prospettiva fi-

<sup>6</sup> *GS* II, pp. 210 s.; tr. it. cit., p. 202.

<sup>7</sup> Cfr. *ibi*, oltre alle citate pp. 210 s., p. 257; tr. it. cit., pp. 202 s., 247.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 119; tr. it. cit., p. 114 (corsivo mio).

<sup>9</sup> Cfr. *ibi*, pp. 104-108; tr. it. cit., pp. 100-104.

<sup>10</sup> A questa prima formulazione, per lui stesso insoddisfacente, Rosenzweig perviene nella «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS* III, p. 137; *S*, p. 255: «l'eterno accadere in Dio può essere conosciuto [...] muovendo da due terreni; dal terreno della filosofia compiuta (Schelling) e da quello della rivelazione (mistica). A *teologia* e *filosofia* si accompagna così, chiudendo il triangolo delle scienze (io stesso sono

losofica, quella del nuovo pensiero: dal piano del concetto si passa al piano dell'esistenza e dell'esperienza; la logica matematica ( $A, B, =; y = x$ ) e il muto linguaggio ('sì', 'no', 'e') della filosofia del nulla trovano il loro completamento nella logica grammaticale e nella parola reale, viva e sonora, che sole sono in grado di rendere ragione delle relazioni poste nel tempo, ovvero, meglio, che fanno accadere il tempo.

Nelle pagine di questo capitolo si cercherà di dare conto di come questa mutata prospettiva trovi la propria collocazione all'interno del sistema di filosofia propugnato da Rosenzweig. Conformemente alla ipotesi di ricerca, che ha assunto il nulla quale concetto guida nel percorrere l'articolata struttura della *Stella della redenzione*, si soffermerà l'attenzione sul *Primo libro della Parte Seconda: Creazione o il perenne fondamento delle cose*, con specifico riguardo alla possibile declinazione di questo tema nei termini di creazione dal nulla. Si inizierà con l'analizzare l'evento della creazione, nel tentativo di cogliere in che modo avvenga il passaggio dalla chiusura delle fattualità alle loro relazioni. Quindi si vedrà come, secondo Rosenzweig, la logica della creazione si contrapponga alla logica dell'idea, ulteriore testimonianza del fatto che il nuovo pensiero si configura in antitesi con la vecchia filosofia. Successivamente si verificherà la possibile presenza in Rosenzweig, attraverso la ricezione di Schelling, della teoria cabbalistica dello *tzimtzum*. Infine, muovendo dall'analisi grammaticale di *Genesi I* proposta da Rosenzweig, si proverà a dare una valutazione generale della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* nei termini di una ermeneutica dell'esperienza religiosa.

ancora sorpreso e contrariato da questa idea), la teosofia. Il resto è filo-logia, cioè silenzio». Cfr. anche, al riguardo, *GB*, p. 127 (lettera a Margrit Rosenstock del 23 agosto 1918), in cui Rosenzweig dichiara di volere realizzare, con metodo suo proprio, la teosofia schellinghiana, e *GS I 2*, p. 603 (lettera a Rudolf Ehrenberg del 4 settembre 1918), dove chiarisce che il termine «teosofia», cui fa ricorso nella «*Celula originaria*» della «*Stella della redenzione*», va peraltro riferito alla sola *Parte Prima* dell'*opus maius*.

## 2. Creazione

La creazione rappresenta l'inizio: davvero essa è «in principio».<sup>11</sup> In

<sup>11</sup> GS II, p. 124; tr. it. cit., p. 119. Merita segnalare il fatto che Rosenzweig, nel fare riferimento a Gn 1,1, usa l'espressione «Im Anfang», attestata nelle traduzioni a lui note di Moses Mendelssohn («אֵימ אִנְפֶּאָנִי», «Im Anfange»: cfr. M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, begonnen von I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, fortgesetzt von A. Altmann, E. J. Engel, in Gemeinschaft mit F. Bamberger, H. Borodianski (Bar-Dayan), S. Rawidowicz, B. Strauß, L. Strauss, W. Weinberg, Bd. 15,2, *Hebräische Schriften II,1. Der Pentateuch*, bearbeitet von W. Weinberg, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, p. 3, e Bd. 9,1, *Schriften zum Judentum III,1. Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift*, bearbeitet von W. Weinberg, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, p. 101), Leopold Zunz (cfr. *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift nach dem masoretischen Text*, übersetzt von L. Zunz, Sinai Verlag, Tel-Aviv 1997, p. 5) ed Emil Kautzsch (cfr. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, in Verbindung mit Budde, Guthe, Hölscher, Holzinger, Kamphausen, Kittel, Löhr, Marti, Rothstein und Steuernagel übersetzt und hrsg. von E. Kautzsch, 3. völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage, 2 Bde., Bd. I, *1 Mose bis Ezechiel*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1909, p. 8), anziché «Am Anfang», presente invece nella versione luterana della Bibbia. È pertanto senz'altro discutibile quanto sostenuto da Y. T. RADDAY, *Bubers Bibel – ein Wagnis*, in AA. VV., *Neu auf die Bibel hören. Die Bibelverdeutschung von Buber/Rosenzweig – heute. Sieben Beiträge zum Verstehen*, hrsg. von W. Licharz und J. Schoneveld, Lambert Schneider, Gerlingen 1996, p. 99, secondo il quale Rosenzweig e Buber sarebbero stati chiaramente influenzati da Lutero nella loro traduzione di tale espressione (cfr. *Das Buch Im Anfang (Die Schrift, zu verdeutschen unternommen von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, Die fünf Bücher der Weisung, Erstes Buch)*, verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, Lambert Schneider, Berlin s. d. [1926], p. 7), senza avere di conseguenza presente l'ampia discussione rabbinica a proposito della vocalizzazione della lettera ebraica ב (*bet*). Sia E. FOX, *Technical Aspects of the Translation of Genesis of Martin Buber and Franz Rosenzweig*, Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, Department of Near Eastern and Judaic Studies, in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree Doctor of Philosophy, 1974, University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan) 1984, pp. 84 e 232, sia A. E. BAUER, *op. cit.*, p. 349, che hanno potuto lavorare su materiale inedito presente nel *Leo-Baeck-Institute* di New York e nel *Martin-Buber-Archive* di Gerusalemme, riportano infatti il seguente passo di una lettera di Buber a Rosenzweig: «perché si dice בְּרֵאשִׁית [*bereshit*] e non בָּ [*ba*]?»), testimonianza quantomeno di una discussione al riguardo. Senza entrare nello specifico della questione, preme qui piuttosto rilevare come la presenza di Lutero sia forse da rintrac-

essa, infatti, Dio e mondo sono strappati dal solipsismo e dall'atemporalità che li caratterizzano nel pre-mondo e sono posti nella realtà storica della relazione. Scrive Rosenzweig: «Dio creò. Questo è il nuovo. Qui si spacca la dura scorza del mistero. Tutto ciò che fin qui sapevamo di Dio era puro sapere di un Dio nascosto, di un Dio che celava sé e la sua vita in un proprio territorio mitico, in una cittadella degli dèi, una montagna degli dèi, un cielo divino. Questo Dio di cui sapevamo era ormai alla fine. Ma il Dio creatore è in principio».<sup>12</sup> E ancora, a proposito del mondo: «solo l'idea di creazione strappa il mondo dalla sua chiusura e dalla sua immobilità di elemento e lo immette nella corrente del Tutto, apre verso l'esterno i suoi occhi prima rivolti all'interno, rende manifesto il suo mistero».<sup>13</sup>

Non intendo con queste citazioni sostenere una preminenza o una priorità della creazione su rivelazione e redenzione, anche se Rosenzweig sembrerebbe darvi credito almeno in questo passo: «la rivelazione stessa ed il suo legame e la sua fondazione nella stabile fiducia nella venuta del regno etico della redenzione finale, tutto questo insieme, che oggi è sentito come il nucleo autentico della fede, e che la speranza istituisce tra i concetti di rivelazione e redenzione, deve essere a sua volta inserito nel concetto di creazione. Anche rivelazione, anche redenzione sono in un certo modo, in un modo che ancora si deve discernere, appunto creazione».<sup>14</sup> Di fatto, simili sottolineature

ciare nell'echeggiare di Gv 1,1, «Im Anfang war das Wort», traduzione più volte reinterpretata nella letteratura e nella filosofia tedesca. Basti qui segnalare, a titolo esemplificativo: J. W. GOETHE, *Faust*, parte I, vv. 1224 («Im Anfang war das Wort»), 1229 («Im Anfang war der Sinn»), 1233 («Im Anfang war die Kraft») e 1237 («Im Anfang war die Tat»); tr. it. cit., vol. I, pp. 94-95; il saggio di CH. DANZ, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte*, in «Fichte-Studien», VIII (1995), pp. 21-39; la massima «Im Anfang war der Rhythmus» attribuita al direttore d'orchestra Hans von Bülow (cfr. O. LESSMANN, *Ueber Bülow's Behandlung des Zeitmaasses*, in «Allgemeine Deutsche Musik-Zeitung», IX (1882), No. 13, 31 März 1882, p. 109), riportata da Rosenzweig in *GS II*, p. 220; tr. it. cit., p. 211, M. BUBER, *Ich und Du*, Insel Verlag, Leipzig 1923, ora in ID., *Werke*, Bd. I, cit., p. 90 («Im Anfang ist die Beziehung»); tr. it. di A. M. Pastore, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 72.

<sup>12</sup> *GS II*, p. 124; tr. it. cit., p. 119.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 131; tr. it. cit., p. 126.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 114; tr. it. cit., p. 109. Cfr. anche *ibi*, p. 120; tr. it. cit., p. 115.

si hanno anche per gli altri momenti, in stretta relazione con la prospettiva di volta in volta assunta.<sup>15</sup> Si è già detto, inoltre, di come Rosenzweig veda nella rivelazione il concetto cardine della propria riflessione teoretica e del ruolo, davvero centrale, da essa giocato nella *Stella della redenzione*:<sup>16</sup> non mancano del resto specifici ed esaustivi lavori al riguardo, ai quali ci si limita a rinviare.<sup>17</sup> Più che svolgere un esame dettagliato della sequenza creazione-rivelazione-redenzione, preme qui sottolineare il fatto che ogni singolo momento contiene in sé gli altri due. La sola analisi della creazione – più specificamente della creazione dal nulla –, pertanto, se pure in una prospettiva che non rende appieno conto dell'estrema articolazione dell'im-

<sup>15</sup> Così scrive Rosenzweig a proposito della rivelazione: «la rivelazione non è spiegata a partire dalla creazione; in tal caso infatti la creazione sarebbe qualcosa di autonomo rispetto a quella. Invece è la creazione passata che viene dimostrata muovendo dalla rivelazione viva e presente. Dimostrata, cioè comprovata. Al bagliore della luce del miracolo vissuto della rivelazione diviene visibile un passato che prepara e prevede questo miracolo; la creazione, che diviene visibile nella rivelazione, è creazione della rivelazione» (*ibi*, p. 203; tr. it. cit., p. 195. Cfr. inoltre *ibi*, pp. 123, 179; tr. it. cit., pp. 117, 172). E a riguardo della redenzione osserva: «la redenzione non è più intimamente connessa alla creazione di quanto non lo sia alla rivelazione, né alla rivelazione più che alla creazione; essa ha un rapporto più stretto solo con ciò da cui vengono tanto la creazione quanto la rivelazione, cioè con Dio. Dio è il redentore in un senso molto più forte di quanto non sia creatore o rivelatore» (*ibi*, p. 257; tr. it. cit., p. 248. Cfr. anche *ibi*, p. 244; tr. it. cit., p. 236).

<sup>16</sup> *V. supra*, p. 62.

<sup>17</sup> Cfr. B. CASPER, *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, in AA. VV., *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, hrsg. von Bistum Essen, Katholische Akademie «Die Wolfsburg», Haus für Erwachsenenbildung des Bistums Essen, Ludgerus Verlag, Essen 1979, pp. 77-117; A. ŽAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs* (Münchener philosophische Studien. Neue Folge, Bd. 1), W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/ Köln/Mainz 1987; H.-J. GÖRTZ, *Zum 'Konstruktionsgesetz' des «Stern der Erlösung»*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., pp. 657-671; N. M. SAMUELSON, *Revelation and the God of Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, specialmente cap. IV, pp. 63-90; M. FRICKE, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Sterns der Erlösung* (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Bd. 348), Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; Y. AMIR, *Die Offenbarung Gottes und des Menschen aus den Quellen des Judentums. Eine Studie zu Rosenzweigs Stern der Erlösung*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 429-451.

pianto sistematico della *Stella della redenzione*, consente tuttavia di coglierne le strutture portanti, così che trova una propria giustificazione la scelta di assumere questa categoria, meglio ancora questo evento, quale chiave d'accesso alla comprensione della *Parte Seconda*. Nel giudizio di Rosenzweig, inoltre, la creazione si distingue da rivelazione e redenzione per il proprio costituire «il portale attraverso il quale la filosofia entra nella casa della teologia». <sup>18</sup> Tale aspetto non è indifferente per l'interprete “filosofico” di Rosenzweig. Se è vero, infatti, che l'autore della *Stella della redenzione* ha fatto «della fede [*Glauben*] in tutto e per tutto il contenuto del sapere, ma di un sapere che pone a fondamento di se stesso un concetto basilare della fede [la rivelazione, appunto]», <sup>19</sup> edificare il sapere sopra il concetto di creazione consente al sapere, e in senso lato alla filosofia che lo assume come oggetto, <sup>20</sup> di esplicitare sino in fondo «la propria peculiarità, che è di essere immutabile come lo è appunto il passato [...], di andare “al fondamento” delle cose». <sup>21</sup>

Rosenzweig analizza l'evento della creazione avvalendosi di uno schema espositivo che applicherà in maniera analoga a rivelazione e redenzione: ne esamina preliminarmente i soggetti coinvolti, vale a dire Dio e mondo quali creatore e creatura, per poi prendere in considerazione il realizzarsi del rapporto stesso. Nel rinviare a pagine successive l'esame del linguaggio grammaticale attraverso cui si concreta la creazione, <sup>22</sup> mi propongo innanzitutto di chiarire, alla luce dell'analisi dei termini coinvolti in essa, in che modo sia possibile tale relazione.

<sup>18</sup> *GS* II, p. 114; tr. it. cit., p. 110.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 115; tr. it. cit., p. 110.

<sup>20</sup> In merito al rapporto che nel giudizio di Rosenzweig intercorre tra sapere e filosofia va peraltro segnalato quanto egli afferma in *Glauben und Wissen* (abbozzo per un ciclo di lezioni tenute a Kassel da maggio a luglio del 1920), in *GS* III, p. 581; *EBfv*, p. 75: «invece di filosofia della religione, credere [*Glauben*] e sapere. (Nauseanti sia “religione” sia “filosofia” perché di qualcosa che riguarda tutti, appunto credere e sapere, ne fanno una “faccenda privata” o, meglio, una “disciplina specialistica”).»

<sup>21</sup> *GS* II, p. 115; tr. it. cit., p. 110.

<sup>22</sup> *V. infra*, cap. II, § 4, pp. 208 ss.

### a) *Creatore e creatura*

Il Dio della creazione non si presenta più come elemento muto, costituitosi in fattualità conclusa a partire dal proprio nulla particolare, mediante l'affermazione della natura e il «'no' potente»<sup>23</sup> della libertà. In forma di rovesciamento, anzi, «questa potenza [*Macht*], che proveniva dalla libertà divina, ossia dal suo 'no' originario, ora fa la sua nuova comparsa non più come 'no', ma come 'sì'».<sup>24</sup> Non potrebbe del resto essere diversamente, dal momento che la creazione, «in quanto movimento di Dio verso il mondo, è caratterizzata dal modo dell'attività divina, non già da quello della passività del mondo, e quindi dal 'sì'».<sup>25</sup> Il 'no', l'autonegazione del nulla particolare di Dio, si capovolge dunque nel 'sì', nell'affermazione del mondo; la libertà del Dio meta-fisico si inverte nella necessità del Dio creatore; la potenza divina «non è più singolo atto, non è più arbitrio, ma essenza»<sup>26</sup> cioè attributo essenziale, unico e infinito, della figura divina divenuta finalmente manifesta.

Si comprende, allora, la possibilità dell'atto creatore divino: «Dio, il Dio visibile nella creazione, può tutto ciò che vuole, ma vuole soltanto ciò che deve necessariamente volere in base alla sua essenza. In questa formula, che si offre a noi con una accessibilità così piana e dimessa,» – afferma Rosenzweig – «sono risolti tutti gli enigmi che l'idea di creazione ha sempre suscitato in rapporto a Dio».<sup>27</sup> Secondo l'autore della *Stella della redenzione*, infatti, nella «potenza essenziale»<sup>28</sup> attraverso cui il Dio nascosto del pre-mondo diviene manifesto trova soluzione un duplice ordine di difficoltà: da un lato, la contraddizione, insita nell'idea di creazione, tra onniscienza e onnipotenza divine;<sup>29</sup> dall'altro, soprattutto, il problema se Dio crei ad arbitrio o

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 32; tr. it. cit., p. 32.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 125; tr. it. cit., p. 120.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 141; tr. it. cit., p. 135.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 125; tr. it. cit., p. 120.

<sup>27</sup> *Ibi*, pp. 125 s.; tr. it. cit., p. 120.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 175; tr. it. cit., p. 168.

<sup>29</sup> «Come può Dio essere onnipotente se la sua sapienza per contro lo limita costantemente e deve impedirgli di fare tutto ciò che gli è possibile volere?» (*ibi*, p. 126; tr. it. cit., p. 121). In maniera più articolata, Rosenzweig affronterà lo stesso proble-

per necessità.<sup>30</sup> Innanzitutto, nell'attributo divino della potenza è rappresentato al tempo stesso anche quello della sapienza, inteso come «essenziale esser-avviluppato [di Dio] in una necessità interna».<sup>31</sup> Inoltre, affermare che Dio crea in assoluta libertà, ossia necessariamente per sua essenza, significa riconoscere l'arbitrio di Dio creatore, proprio della sua nascosta configurazione pre-mondana, e al contempo il suo legame necessario con il mondo, quale attributo che attiene alla visibile essenza divina: «la potenza di Dio si esterna con pura necessità perché e proprio perché il suo intimo è arbitrio puro, libertà assoluta. In quanto Dio “creato” [della *Parte Prima* della *Stella della redenzione*], in sé concluso, Dio “nascosto”, egli potrebbe anche esimersi dal creare (se come tale potesse – ma non può – uscire da se stesso e creare); ma come Dio “manifesto” egli non può altro che creare [...]. [L]'intimo nucleo della libertà illimitata in Dio [...], non appena erompe all'esterno, subito perde la sua interna absolutezza e si rivela come quieta onnisciente onnipotenza che crea di necessi-

ma in *Die Wissenschaft von Gott* (abbozzo per un ciclo di lezioni tenute da ottobre a dicembre del 1921 durante il primo corso del terzo anno del *Freies Jüdisches Lehrhaus*), in *GS* III, p. 626, laddove prende in considerazione «quei noti dubbi. L'uno: “Come può Dio fare qualcosa che non abbia già prima saputo” (Ma contro di ciò: Dio si pentì, Dio si ricordò, Dio venne a sapere.) L'altro: “Come può Dio non sapere qualcosa che proprio lui stesso deve avere voluto” (contro le ricompense e le punizioni divine)».

<sup>30</sup> Cfr. *GS* II, pp. 126 ss.; tr. it. cit., pp. 121 ss.: se si ammettesse l'idea dell'assoluta arbitrarietà del creatore (così come vorrebbero il paganesimo e la scolastica araba, ma anche la teologia giudaica e quella cristiana più antica), verrebbero sì salvaguardate l'assolutezza e la perfezione divina, ma il mondo creato sarebbe del tutto inessenziale per Dio, al punto che creazione e distruzione si equivarrebbero, in quanto atti divini scaturenti dal volubile umore del singolo istante. Per contro, se si accettasse la tesi della creazione necessaria (per esempio perché l'«artefice dei mondi» si sente solo, come sostenuto da F. SCHILLER, *Die Freundschaft (aus den Briefen Julius an Raphael; einem noch ungedruckten Roman)*, in ID., *Anthologie auf das Jahr 1782*, Faksimile-Druck der bei Johann Benedict Metzler in Stuttgart anonym erschienenen ersten Auflage, mit Nachwort und Anmerkungen von J. Petersen, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1932, p. 151, vv. 55 s.), non soltanto Dio sarebbe defraudato della propria intima libertà, ma anche il mondo perderebbe il proprio significato autonomo, per divenire testimonianza della vita interiore del creatore.

<sup>31</sup> *GS* II, p. 126; tr. it. cit., p. 121.

tà».<sup>32</sup> Osserva conclusivamente Rosenzweig: «l'atto creatore [...] pone in libertà fuori di sé, come tutte le estrinsecazioni intimamente necessarie dell'essenza, qualcosa di durevolmente necessario, è quindi affermazione del mondo da parte del creatore. Affermazione del mondo: la creazione è creazione del mondo».<sup>33</sup>

Anche il mondo, in quanto creatura, si caratterizza per una sorta di rovesciamento prospettico rispetto al cosmo plastico della *Parte Prima della Stella della redenzione*: il 'sì' si inverte nel 'no'; l'essenza durevole del mondo, l'universale, si capovolge «in una essenza istantanea, “sempre rinnovata” e tuttavia universale. Un'essenza quindi in-essenziale»;<sup>34</sup> non più un ordine razionale universalmente (sempre e dovunque) valido, bensì un'essenza che anela continuamente all'assolutezza dell'essere. Si tratta di un «esserci» (*Dasein*) che nasce nuovo a ogni istante, che racchiude in sé l'intero contenuto del particolare, che è per se stesso, proprio perché stracolmo di tutti i fenomeni dell'attimo, universale: «contrapposto ad essere, l'esserci significa l'universale che è ripieno di particolare e non è sempre e dovunque, bensì (contagiato in questo dal particolare) deve incessan-

<sup>32</sup> *Ibi*, pp. 128 s.; tr. it. cit., p. 123. Secondo Rosenzweig, che per quanto riguarda la predicabilità positiva degli attributi divini si rifà alla lezione maimonidea (cfr. M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2003, Parte Prima, capp. LIH-LIV, pp. 188-202), la teologia rabbinica ha formulato in modo significativo l'«idea della potenza creatrice divina nella questione se Dio abbia creato il mondo per giustizia [leggi: necessità] o non piuttosto per amore [leggi: arbitrio]» (*GS* II, p. 130; tr. it. cit., p. 125). Cfr. al riguardo, come già rilevato da Annemarie Mayer nelle note di F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II. *Der Stern der Erlösung*, Einführung von R. Mayer, Martinus Nijhoff, Haag 1976<sup>4</sup> (*GS* II, pp. 475 s.; tr. it. cit., p. 455), il testo midrashico *Bereshit Rabbah* XII,15; tr. it. di A. Ravenna, in *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, introduzione, versione, note di A. Ravenna, a cura di T. Federici, UTET, Torino 1978, p. 106: «il Signore Dio è simile ad un re, che aveva dei bicchieri vuoti. Disse il re: Se io vi verso dei liquidi caldi, essi si spaccano, se freddi si incrinano. Che fece il re? Mescolò il liquido caldo con il freddo, lo versò in essi, ed essi resistettero. Così disse il Santo, Egli sia benedetto: Se io creo il mondo con la misericordia, i peccatori saranno molti; se con la giustizia, come potrà sussistere il mondo? Ma Io lo creo con la giustizia e con la misericordia, e magari sussisterà!».

<sup>33</sup> *GS* II, p. 131; tr. it. cit., p. 126.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 133; tr. it. cit., p. 128.

temente divenire nuovo per conservare la propria esistenza». <sup>35</sup> Scrive Rosenzweig: «noi [...] concepiamo l'esserci come esser-qui [*Da-sein*], come esser-già-qui [*Schon-da-sein*], come essere non più semplicemente universale, ma come essere che in sé porta tutto quanto è singolo». <sup>36</sup>

In virtù di questo *Dasein*, nella creazione il mondo meta-logico si rivela a se stesso come «perenne esser-creatura», <sup>37</sup> riconoscendo al contempo la propria indissolubile relazione con l'azione di Dio creatore: diviene cioè cosciente di essere incessantemente creato e non già di esserlo stato una volta per sempre. I fenomeni del mondo sono così posti in rapporto con la sapienza della potenza creatrice divina, la quale, in forma di provvidenza, rinnova continuamente l'opera dell'inizio: «in quanto tale l'esserci, nella sua costante istantaneità, provoca il venir-creato costantemente rinnovato. Ed in quanto tale l'esserci viene anche afferrato dalla potenza del creatore. [...] [L]a prensione divina sull'esserci non avviene nella creazione che ha avuto luogo una volta per tutte, bensì momento per momento, come una provvidenza che è certamente universale, ma in ogni minimo istante particolare si rinnova per l'intero esserci». <sup>38</sup>

Intendere l'evento della creazione come presa di coscienza sempre rinnovata da parte del mondo sembrerebbe peraltro essere incompatibile con l'idea di un atto creatore di Dio già avvenuto. Il fatto che una relazione sia stabilita in maniera inequivocabile («Dio creò il mondo»), osserva Rosenzweig, non comporta però necessariamente che essa sia portatrice dello stesso contenuto di verità per i soggetti che la costituiscono: così, mentre dal punto di vista di Dio la creazione è un evento accaduto una volta per tutte nel passato immemorabile, per il mondo essa rappresenta il perenne erompere della coscienza della propria creaturalità. <sup>39</sup> Occorre inoltre sottolineare come la nozione di provvidenza divina costituisca il *trait d'union* tra crea-

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 134; tr. it. cit., p. 128.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 146; tr. it. cit., p. 140.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 133; tr. it. cit., p. 128.

<sup>38</sup> *Ibi*, pp. 134-135; tr. it. cit., pp. 129 s.

<sup>39</sup> Cfr. *ibi*, p. 132; tr. it. cit., p. 127.

tore e creatura. Attraverso di essa, che si rivolge al particolare soltanto tramite l'esserci universale, viene infatti da un lato rinnovato il mondo e dall'altro salvaguardata la connessione con la creazione originaria: «la provvidenza, in quanto rinnovamento, nell'evento singolo, dell'azione creatrice, è l'adempimento di quanto era disposto essenzialmente nella creazione».<sup>40</sup>

#### b) Umkehr, Umkehrung, Verkehrung

Si sarà notato come la possibilità della creazione risieda, in definitiva, nell'«inversione» o «capovolgimento» (*Umkehr*, *Umkehrung*, *Verkehrung*)<sup>41</sup> che avviene, tanto in Dio che nel mondo, rispettivamente del 'no' e del 'sì' pre-mondani nella potenza del creatore e nella assenza in-essenziale della creatura: «il mondo deve avere creaturalità, come Dio deve avere potenza creativa, così che possa darsi creazione come processo reale fra i due».<sup>42</sup> Ulteriore conferma della centralità di questa inversione è data dal fatto che Rosenzweig – attento nella *Stella della redenzione* a tracciare anche una sorta di fenomenologia delle religioni<sup>43</sup> – individua nell'assenza di essa il limite dell'Islam: Maometto non si rese conto «che i concetti della creazione – Dio mondo uomo – solo attraverso un'intima inversione [*Umkehr*] si trasformano da figure fatte e finite in forze sorgive della rivelazione. Egli li assunse anch'essi, fatti e finiti come li rinvenne, non già, come i concetti della rivelazione, dalla fede in essa, bensì dal mondo pagano.

<sup>40</sup> Cfr. *ibi*, p. 136; tr. it. cit., p. 131. Quanto alla distinzione tra provvidenza «universale» e «particolare», Rosenzweig si muove nella scia di M. MAIMONIDE, *op. cit.*, Parte Terza, cap. XVII, pp. 562-574.

<sup>41</sup> Il traduttore italiano della *Stella della redenzione* oscilla tra le accezioni riportate per rendere i tre termini tedeschi. Non sfugge inoltre a Bonola che il vocabolo '*Umkehr*' abbraccia anche il significato della parola ebraica תשובה (*teshuvah*), vale a dire il 'ritorno' a Dio attraverso il 'pentimento'. Pertanto, quando, con riferimento all'uomo, il termine «innere *Umkehr*» si presenta con questa doppia valenza spaziale e spirituale, Bonola ricorre, in maniera felice, alla traduzione «conversione interiore» (cfr. *GS* II, pp. 183, 232, 238; tr. it. cit., pp. 185, 224, 229).

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 146; tr. it. cit., p. 140.

<sup>43</sup> Ho già segnalato *supra* (p. 126, nota 385; p. 132, nota 422; p. 135, nota 449) in che modo il paganesimo si differenziava sia dall'induismo e dal buddhismo indiani sia dal taoismo e dal confucianesimo cinesi.

E nello stato in cui li trovò li gettò nel movimento che dalla creazione, attraverso la rivelazione, giunge alla redenzione. Essi non divennero, da profezie in sé velate, rivelazioni che prorompono all'esterno, i loro occhi non si aprirono illuminandosi, bensì mantennero il loro muto sguardo rivolto verso l'interno anche mentre lo rivolgevano, all'esterno, l'uno verso l'altro. Ciò che era 'sì' rimase qui 'sì', e ciò che era 'no', 'no'»,<sup>44</sup> sicché, nel giudizio di Rosenzweig, da un lato Allah avrebbe addirittura potuto esimersi dal creare e dall'altro lato il mondo non apparirebbe bisognoso di essere quotidianamente rinnovato.<sup>45</sup> Inoltre, in conformità con il parallelismo che caratterizza l'intera struttura della *Stella della redenzione*, altrettante inversioni di 'sì' e di 'no' sono riscontrabili nei soggetti che si relazionano nella rivelazione e nella redenzione, e a esse si accompagnano reiterate accuse all'Islam di non essere stato capace di compiere i medesimi rovesciamenti. Nel contesto della rivelazione, infatti, l'intima natura del Dio pre-mondano (essenza durevole, 'sì') si capovolge nell'«amore»

<sup>44</sup> *Ibi*, pp. 129 s.; tr. it. cit., p. 124.

<sup>45</sup> Cfr. *ibi*, pp. 130, 135; tr. it. cit., pp. 125, 130. Data l'assoluta arbitrarietà che la teologia araba riconosce al creatore, Rosenzweig concentra la propria attenzione sulle soluzioni fornite dall'Islam al problema della provvidenza divina. Questa sembrerebbe essere interpretata o come indirizzata una volta per tutte alla totalità del mondo (secondo la concezione del *kismet* o predestinazione) o come «provvidenza particolare», in forza della quale in ogni singolo istante, senza alcuna connessione con gli istanti precedenti, Allah creerebbe il mondo nella sua completezza (così come enucleato dalla filosofia ortodossa dominante). La seconda dottrina è però ben diversa dall'incessante rinnovamento della creazione teorizzato dall'autore della *Stella della redenzione* – egli stesso tiene a sottolinearlo –, poiché l'unità della creazione sarebbe inevitabilmente soggetta a una persistente concorrenza esercitata dagli infiniti, singoli atti creativi provvidenziali: cfr. *ibi*, pp. 135-137; tr. it. cit., pp. 130 s.

Sul rapporto di Rosenzweig con l'Islam cfr. J. ELLUL, *Rosenzweig et l'Islam*, in «Foi et Vie», LXXXII (1983), n. 3, pp. 78-96; SH. PINES, *Der Islam im «Stern der Erlösung»*. Eine Untersuchung zu Tendenzen und Quellen Franz Rosenzweigs, in «Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt», III-V (1987-1989), pp. 138-148; M. LEHMANN, *Franz Rosenzweigs Kritik des Islam im «Stern der Erlösung»*, in «Jewish Studies Quarterly», I (1993/94), No. 4, pp. 340-361; Y. SCHWARTZ, *Die entfremdete Nähe. Rosenzweigs Blick auf den Islam*, in F. ROSENZWEIG, «Innerlich bleibt die Welt eine». *Ausgewählte Schriften zum Islam*, hrsg., eingeleitet und mit einem Nachwort von G. Palmer und Y. Schwartz, Philo, Berlin/Wien 2003, pp. 111-147.

(*Liebe*) sempre nuovo a ogni istante (perenne negazione di sé, ‘no’) di Dio per l’uomo, la caparbia volontà (‘no’) del quale subisce a propria volta un’autentica conversione interiore che porta l’uomo a esperire una orgogliosa «umiltà» (*Demut*) (‘sì’).<sup>46</sup> Per quanto riguarda la redenzione, poi, la peculiarità in sé chiusa del ‘sé’ (‘sì’) si capovolge nell’«amore del prossimo» (*Liebe zum Nächsten*) (atto autonegantesi, ‘no’), così come la caduca abbondanza fenomenica del pre-mondo (‘no’) si inverte nella eterna «crescita del regno» (*Wachstum des Reiches*) (‘sì’).<sup>47</sup>

Al di là del facile schematismo, l’inversione del ‘sì’ e del ‘no’ rappresenta uno dei nodi concettuali più problematici della *Stella della redenzione*, soprattutto nella misura in cui sembrerebbe assurgere a momento chiave del passaggio dalla prima alla seconda parte dell’opera. Si vedrà infatti più avanti come, in conseguenza di essa, gli elementi originari non solo facciano il loro ingresso nel tempo e necessitino l’uno dell’altro, ma parlino anche un linguaggio vivo, una parola che chiama una risposta, così che sarà necessario abbandonare la limitata logica matematica che caratterizza la *Parte Prima* in favore di un pensiero grammaticale che sia in grado di rendere ragione del plesso creazione-rivelazione-redenzione venutosi a costituire.<sup>48</sup> Prima di esaminare possibili ipotesi interpretative, appare opportuno riportare i passi più significativi in relazione al capovolgimento di ‘sì’ e ‘no’, poiché particolarmente efficaci nel segnalare la radicalità del mutamento di prospettiva che contraddistingue la *Parte Seconda*: «il loro [di Dio, mondo e uomo] successivo manifestarsi respinge poi tutte quelle segrete forze formatrici nel passato e costituisce come inizio proprio ciò che fin qui ci era apparso come risultato. E così pure se noi, arrampicandoci con prudenza lungo il cavo d’acciaio della coscienza della conoscenza, preferissimo considerare il nulla soltanto come nulla del sapere, anche in quel caso la realtà comincia soltanto con il prodotto finito e anche qui il risultato, di fronte al reale, divie-

<sup>46</sup> Cfr. *GS* II, pp. 177-179, 186-188; tr. it. cit., pp. 170 s., 178-180.

<sup>47</sup> Cfr. *ibi*, pp. 229 ss. (specialmente 238 s.), 249 s.; tr. it. cit., pp. 221 ss. (specialmente 230), 240 s.

<sup>48</sup> V. *infra*, cap. II, § 5, pp. 216 ss.

ne inizio. Ma ciò che noi abbiamo ritenuto fossero o le segrete forze formatrici anteriori alla nascita nella dimensione manifesta, o le tappe ultime sulla via della costruzione conoscitiva, questo appunto, quando i risultati si capovolgono [*umkehren*] in origini, emerge da essi come la prima manifestazione del loro intimo. Così ciò che, al di là della realtà, confluendo in essi li rendeva reali sgorga, primo attestato della loro svolta verso l'attività, da essi verso l'aldiqua della realtà. Si tratta di una svolta [*Wendung*], di un'inversione [*Umkehr*]. Ciò che confluiva come 'sì', si irradianza come 'no', ciò che entrava come 'no', uscirà come 'sì'. Infatti divenir-manifesto è capovolgimento [*Umkehr*] del divenire. Il divenire è solamente segreto, il divenir-manifesto è, appunto, manifesto». <sup>49</sup> «Queste nuove figure non hanno dietro di sé nulla di denominabile da cui sarebbero promanate: se ci si volesse rivolgere infatti alla vitalità di Dio come al retroscena della potenza creatrice manifesta, allora si dovrebbe a ragione replicare che quello scaturire non poteva prendere le mosse dalla vitalità mitica del Dio nascosto, ma soltanto dal capovolgimento [*Umkehrung*] di questa in ciò che è manifesto. Però non vi è nome per questo capovolgimento [*Umkehrung*], esso è, per così dire, solo il punto geometrico dal quale prende le mosse quello scaturire». <sup>50</sup> E ancora, a specifico riguardo della creazione: «questo capovolgimento [*Verkehrung*], come già è stato detto, può esternarsi ed esprimersi soltanto come un alternarsi delle due prime parole originarie. Ciò che sfocia come 'sì', scaturisce come 'no', e viceversa, proprio come si possono estrarre le cose contenute in un baule nell'ordine inverso a quello in cui sono state riposte. Per quanto la similitudine possa apparire grossolana, la dobbiamo però prendere sul serio. Poiché gli atti in cui si scinde la nascita dal fondamento, e in modo speciale i primi due, non scaturiscono dialetticamente, il secondo dal primo; il 'no' non è l'«antitesi» del 'sì', ma il 'no' sta di fronte al nulla con la stessa immediatezza del 'sì' e, per il suo accostarsi al 'sì', non presuppone il 'sì' stesso, bensì unicamente che il 'sì' sia già scaturito dal nulla. Soltanto nel corso di questa parte [la *Parte Seconda*] potrà divenire

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 97; tr. it. cit., p. 94.

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 175; tr. it. cit., p. 168.

evidente quanto sia straordinariamente importante questo rapporto, parimenti immediato, che entrambi gli atti intrattengono con la loro origine e quindi anche l'opposizione del metodo qui impiegato nei confronti del metodo dialettico. E qui trova fondamento la perfetta pertinenza del paragone con il riporre le cose nel baule e, di conseguenza, anche quella con l'«strarvele».<sup>51</sup>

Prendere sul serio il capovolgimento: è questa la strada, tracciata dallo stesso Rosenzweig, attraverso cui sembrerebbe potersi giungere a una più chiara comprensione della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*. Ed è su questa strada che mi pare da individuarsi la probabile fonte di Rosenzweig, per quanto attiene l'inversione del 'si' e del 'no', nello scritto schellinghiano *Le età del mondo*. Con tale considerazione mi muovo nella scia degli interpreti che hanno a più riprese sottolineato la presenza di Schelling nell'itinerario speculativo dell'autore della *Stella della redenzione*. Studi specifici e approfonditi, nonché importanti sezioni di più generali monografie, hanno infatti messo in luce l'influsso più o meno decisivo esercitato da Schelling su Rosenzweig,<sup>52</sup> sottolineandone affinità e differenze e non

<sup>51</sup> *Ibi*, pp. 124 s.; tr. it. cit., pp. 119 s.

<sup>52</sup> Cfr. E. FREUND, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes «Der Stern der Erlösung»*, Felix Meiner, Leipzig 1933, Hamburg 1959<sup>2</sup>; S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., pp. 35-41; H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*, cit., pp. 352-379; X. TILLIETTE, *Rosenzweig et Schelling*, cit., pp. 141-152; M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in «aut aut», n. s., (1986), nn. 211-212, pp. 43-65; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., pp. 771-799 (ora anche in W. SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, cit., pp. 51-90); R. GIBBS, *op. cit.*, specialmente pp. 625-631; P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, pp. 294-331; H. M. DOBER, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs «Der Stern der Erlösung»* (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Bd. 84), Königshausen & Neumann, Würzburg 1990; C. HUFNAGEL, *Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs*, Karl Alber, Freiburg/München 1994; W. J. CAHNMAN, *Friedrich Wilhelm Schelling and The New Thinking of Judaism*, in AA. VV., *Kabbala und Romantik* (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. von H. O. Horch in Verbindung mit I. Shedletzky, Bd. 7), hrsg. von E. Goodman-Thau, G. Mattenklott und Ch. Schulte, Max Niemeyer, Tübingen 1994, specialmente pp. 200-205; W. SCHMIED-KO-

mancando anche, talvolta, di valutazioni fortemente critiche – penso soprattutto a Inken Rühle e in certa misura a Görtz, il quale non senza qualche polemica dedica un paragrafo del proprio libro al «*desideratum* della definizione del rapporto tra *La stella della redenzione* di Rosenzweig e *Le età del mondo* di Schelling». <sup>53</sup> Prendendo le mosse dalla apodittica osservazione di Massimo Cacciari, secondo cui «l'evidenza delle influenze schellinghiane in Rosenzweig è fuori discussione», <sup>54</sup> e assumendo inizialmente quale quadro riassuntivo e condivisibile della vasta gamma di interpretazioni storiografiche la considerazione avanzata da Ricci Sindoni, la quale scrive di «un “incontro” fecondo, non sempre filologicamente dimostrabile, ma pur sempre presente e

WARZIK, *Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig*, in AA. VV., *Kabala und Romantik*, cit., pp. 59-68; J. R. LAWITSCHKA, *Metageschichte. Jüdische Geschichtskonzeptionen im frühen 20. Jahrhundert: Franz Rosenzweig, Isaac Breuer und das Echo...*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin am Institut für Philosophie, Berlin 1996, pp. 37-61; J.-F. COURTINE, *Temporalità e storicità. Schelling-Rosenzweig-Benjamin*, tr. it. di R. Pitussi, con revisione di D. Schioppetto e F. Zanatta, in AA. VV., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 162-182; F. POPOLLA, «Nuovo pensiero» e «filosofia narrante». *Rosenzweig interprete di Schelling*, in «Annuario filosofico», XIV (1998), pp. 253-280; H.-J. GÖRTZ, «Autobiographische Konfession». *Franz Rosenzweigs Gedanke einer «erzählenden Philosophie»*, in «Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften», X (1999), pp. 257-276; E. RUBINSTEIN, *An Episode of Jewish Romanticism. Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, State University of New York Press, Albany 1999; C. BELLONI, *Tautologia e cipolle. Note per un'ermeneutica della lettera in Schelling e Rosenzweig*, in «Fenomenologia e Società», XXIII (2000), n. 1, pp. 124-130; ID., *La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente*, in «Annuario filosofico», XVII (2001), pp. 275-310; ID., *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling* (Ricerche. Collana del Dipartimento di Studi sulla storia del pensiero europeo «Michele Federico Sciacca», Università di Genova. Sezione «Saggi filosofici», vol. 21), Marsilio, Venezia 2002; B. CASPER, *Das Dialogische Denken*, cit., pp. 155-167; M. BIENENSTOCK, *Auf Schellings Spuren im Stern der Erlösung*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 273-290; I. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung*, BILAM Verlag, Tübingen 2004, pp. 147-153.

<sup>53</sup> Cfr. H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*, cit., pp. 352-379.

<sup>54</sup> M. CACCIARI, *Sul presupposto*, cit., p. 52.

incisivo»,<sup>55</sup> intendo rilevare in che modo *Le età del mondo* abbiano potuto costituire il punto di partenza per l'ulteriore, libera elaborazione da parte di Rosenzweig. L'individuare il manoscritto postumo di Schelling quale fonte della *Stella della redenzione*, infatti, non vuole indicare una pedissequa ripetizione del pensiero di Schelling da parte di Rosenzweig, né una sostanziale dipendenza quanto ai temi. Significa piuttosto volere segnalare – cosa che in maniera convincente ha fatto Claudio Belloni nelle sue analitiche ricerche – un debito filosofico che è reso esplicito non soltanto nelle opere, ma anche in alcuni aspetti macroscopici che immediatamente pongono la questione di una possibile e significativa convergenza tra i due pensatori.<sup>56</sup>

L'iniziale interesse di Rosenzweig per il pensiero di Schelling è di tipo storico-filosofico, in stretta dipendenza con le ricerche relative alla tesi di dottorato (poi *Hegel e lo Stato*) e anzi in maniera quasi del tutto funzionale a esse.<sup>57</sup> Nella primavera del 1914, proprio mentre lavorava a Berlino sui manoscritti hegeliani conservati alla *Königliche Bibliothek* (successivamente, dopo la Grande Guerra, *Preußische Staatsbibliothek*), egli rinviene un frammento recante come *incipit* «*eine Ethik*», del quale curerà l'edizione a stampa con il titolo *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*,<sup>58</sup> e che attribuirà a Schelling benché fosse di chiara grafia hegeliana.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, p. 298.

<sup>56</sup> Cfr. C. BELLONI, *La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente*, cit., p. 275 e ID., *Filosofia e rivelazione*, cit., p. 17.

<sup>57</sup> Al riguardo sia qui sufficiente rimandare ai puntuali riferimenti che si trovano in ID., *La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente*, cit., pp. 278-284.

<sup>58</sup> *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *GS III*, pp. 3-44. Del frammento (*ibi*, pp. 5-7) esistono diverse traduzioni italiane: in A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, a cura di L. Sichirillo, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 249-252; in G. RADETTI, *Itinerario filosofico di Schelling*, in «Archivio di Filosofia», XLIV (1976), n. 1, pp. 149-151; in P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, pp. 304-305; in F. HÖLDERLIN, *Scritti di estetica*, tr. it. a cura di R. Ruschi, SE, Milano 2004, pp. 157 s.

<sup>59</sup> Già nella pagina del proprio diario del 26 maggio 1914, in *GS I 1*, p. 154, Rosenzweig annota: «il primo sistema schellinghiano per mano di Hegel – questo è un

Tale scoperta rappresenta per Rosenzweig l'occasione per un intenso

fatto notevole!». A riguardo di questa interpretazione di Rosenzweig cfr. soprattutto il suo saggio di presentazione e commento dell'edizione a stampa del frammento (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *GS* III, pp. 3-5, 7-44), scritto con la divertita ambizione di potersi guadagnare l'elogio che il teologo protestante Albrecht Ritschl aveva riservato al giovane Nietzsche: «N. rende i propri lavori filologici così piacevoli, che si crede di leggere un romanzo francese. – Nel mio caso addirittura un giallo: “Chi è l'autore?”» (*GS* I 1, p. 430: lettera a Gertrud Oppenheim del 2 agosto 1917).

Per quanto concerne l'attribuzione a Schelling, esula dagli intenti della presente ricerca una valutazione della discussione, a oggi peraltro non ancora conclusa, circa la paternità del manoscritto: se esso, cioè, abbia come autore Hegel, in quanto indiscusso redattore dello stesso (cfr. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *GS* III, pp. 3, 37), Schelling, Hölderlin (si veda, al riguardo, lo scetticismo manifestato da Rosenzweig a Buber e a Ludwig Strauß, rispettivamente nelle lettere dell'agosto e del 1° settembre 1926, in *GS* I 2, pp. 1100-1104; parziali tr. it. in C. BELLONI, *La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente*, cit., pp. 287-289), una quarta persona (contro questa interpretazione, peraltro, cfr. la succitata lettera a Strauß, in *GS* I 2, p. 1103), oppure sia piuttosto il risultato di un lavoro di gruppo. Mi limito pertanto a rinviare ai lavori di W. BÖHM, *Hölderlin als Verfasser des «Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus»*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», IV (1926), Heft 3, pp. 339-426; di L. STRAUB, *Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», V (1927), Heft 4, pp. 679-734; di AA. VV., *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* («Hegel-Studien», Beiheft 9), hrsg. von R. Bubner, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1973; di AA. VV., *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984; di F.-P. HANSEN, «*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*». *Rezeptionsgeschichte und Interpretation* (Quellen und Studien zur Philosophie, hrsg. von G. Patzig, E. Scheibe, W. Wieland, Bd. 23), Walter De Gruyter, Berlin/New York 1989; di H.-J. GAWOLL, *Das Verschwinden des Originals – Apropos neuerer Forschungen zum sogenannten 'ältesten Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLVI (1992), Heft 3, pp. 413-428; e in modo particolare ai contributi di X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1969, 1992<sup>2</sup>, vol. I, *Le système vivant: 1794-1821*, pp. 69, 112-114, 444 e ID., *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in AA. VV., *Das älteste Systemprogramm*, cit., pp. 35-52 (una versione francese del saggio compare in X. TILLIETTE, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, pp. 26-43), il quale, pur consapevole dell'impossibilità di addivenire a una soluzione univoca, si esprime a favore dell'interpretazione di Rosenzweig.

studio delle opere di Schelling, specialmente di quelle precedenti e coeve alla redazione del manoscritto (collocabile, a suo avviso, tra il 29 aprile 1796 e il 2 luglio 1797):<sup>60</sup> «la mia “conoscenza di Schelling” mi è costata a suo tempo quattro settimane» – scriverà a Margrit Rosenstock il 26 giugno 1919.<sup>61</sup> Il *Schellingianum* – come il frammento veniva familiarmente indicato da Rosenzweig nella corrispondenza – si configura agli occhi del suo scopritore come un unico e unitario progetto che impegnerà Schelling nel corso di tutta la vita (filosofia della natura, filosofia dell’arte, filosofia della mitologia o filosofia della religione)<sup>62</sup> e che mira «a infrangere il “cerchio magico” dell’idealismo fichtiano».<sup>63</sup> In tal senso Myriam Bienenstock ha di recente richiamato l’attenzione della *Forschung* sul testo di Schelling e sul commento di Rosenzweig, a suo avviso ingiustamente «dimenticati o perlomeno generalmente trascurati nello studio e nella interpretazione della *Stella della redenzione*».<sup>64</sup> Sarebbe soprattutto da non sottovalutare il fatto che Rosenzweig, in una lettera del 15 aprile 1918, ovvero pochi mesi prima di mettere mano alla propria opera fondamentale, scriva alla madre di essere «davvero antihegeliano (e antifichtiano); i miei santi protettori [...] sono Kant e – soprattutto – Schelling. Che proprio io abbia trovato il *Schellingianum*, è un caso davvero degno di nota (che nella storia di simili scoperte si è però dato spesso – che il ritrovamento viene fatto proprio allora e proprio da colui il quale vi è destinato)».<sup>65</sup> Ma se è per un verso vero, come già

<sup>60</sup> Cfr. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *GS III*, p. 4.

<sup>61</sup> *GB*, p. 347. V. anche la lettera inedita indirizzata a Meinecke e datata 7 luglio 1914; tr. it. di E. D’Antuono, in «Archivio di storia della cultura», IV (1991), p. 300. Una testimonianza della campagna di letture condotta da Rosenzweig è costituita dalle pagine del diario del 3, 18, 22, 23, 24, 27, 29, 30 giugno e 11, 16, 18 luglio 1914: cfr. *GS I 1*, pp. 155, 157, 161-167, 170, 172 s.

<sup>62</sup> Cfr. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *GS III*, pp. 33-37. In maniera significativa Rosenzweig definisce il corso della filosofia schellingiana come «evoluzione, non epigenesi» (*ibi*, p. 36).

<sup>63</sup> *Ibi*, p. 33.

<sup>64</sup> M. BIENENSTOCK, *op. cit.*, p. 274. Cfr. anche pp. 276-282.

<sup>65</sup> *GS I 1*, p. 538. Cfr. inoltre la lettera a Rudolf Ehrenberg del giorno precedente: «Schelling (come, molto più debolmente, anche Kant) mi induce continuamente alla scepisi, alla contraddizione, ed è davvero pienamente il mio stile, lo devo riconoscere» (*ibi*, p. 537).

ha osservato Tilliette, che «non si può [...] supporre in Rosenzweig né una lettura né uno studio esaustivo di Schelling, salvo che del primo Schelling, con l'obiettivo del *Programma sistematico*», e che inoltre, «a giudicare dalle tracce rare e disseminate, si può presumere che la conoscenza della tarda filosofia [di Schelling da parte di Rosenzweig] (Mitologia, Rivelazione, filosofia razionale) sia stata selettiva e solamente parziale»,<sup>66</sup> va d'altra parte rilevato come la critica sia concorde nell'indicare *Le età del mondo* quale centro dell'interesse teoretico di Rosenzweig per Schelling. Si è già detto, del resto, come lo stesso Tilliette, che pure scrive di allusioni sparse e di ispirazioni davvero implicite, di uso tacito ed episodico di Schelling da parte di Rosenzweig, e dunque di un'influenza che sarebbe diffusa, atmosferica, poetica,<sup>67</sup> ritenga lo stile narrativo delle *Età del mondo* «sotteso alla meditazione sull'origine [nella *Stella della redenzione*], da esserne a volte tratti in inganno».<sup>68</sup>

I riferimenti espliciti contenuti nell'epistolario di Rosenzweig testimoniano l'entusiasmo che accompagnò la sua lettura delle *Età del mondo* e sono indicativi della sua successiva autonoma elaborazione del pensiero di Schelling. Nella lettera a Eugen Rosenstock dell'11 novembre 1916 si legge: «la mia insicurezza circa il metodo del mio pensiero consiste in questo: non so dove il “pensare” deve cominciare (e di conseguenza anche cessare) e dove cessare, oppure iniziare, il “narrare”. Ho già talvolta pensato che si debba “narrare” tutto (cfr. Schelling nel volumetto Reclam *Die Weltalter* nell'introduzione, circa la filosofia storica). Non ci verrò in chiaro finché non avrò cominciato».<sup>69</sup> Nella lettera a Rudolf Ehrenberg del 28 maggio 1917 Rosenzweig sottolinea il carattere personale del filosofare, andando oltre lo stesso Schelling: «quando nella edizione Reclam dei *Weltalter* [Schelling] dice che la filosofia futura sarà “narrante”, sarà così anche soggettivamente (non soltanto oggettivamente, come egli intende

<sup>66</sup> X. TILLIETTE, *Rosenzweig et Schelling*, cit., p. 145.

<sup>67</sup> Cfr. *ibi*, pp. 145 s.

<sup>68</sup> *Ibi*, p. 147. Al riguardo v. *supra*, p. 113.

<sup>69</sup> *GS* I 1, p. 291; *RR*, p. 120. Sul «volumetto Reclam *Die Weltalter*» v. *supra*, p. 110, nota 311.

là): la filosofia si basa senz'altro sulla confessione autobiografica». <sup>70</sup> Il 18 marzo 1921 Hans Ehrenberg <sup>71</sup> è il destinatario di un ulteriore apprezzamento circa *Le età del mondo*: «leggo l'*Empirismo filosofico* del 1827. È certamente peggiore delle *Età del mondo*. Questo è un gran libro sino alla fine. Se fosse stato completato, la *Stella*, al di là degli ebrei, non avrebbe meritato alcuna attenzione». <sup>72</sup> Un giudizio simile si trova anche nella lettera dello stesso giorno indirizzata a Margrit Rosenstock: «Di' a Eugen che sto leggendo l'*Esposizione dell'empirismo filosofico* di Schelling, una panoramica sulle sue idee che ha esposto nel 1827 a Monaco agli studenti. *Molto* pesante. *Le età del mondo* sono davvero la cosa più fresca, credo. Qualcosa del genere non si scrive due volte». <sup>73</sup> L'importanza delle *Età del mondo* nella genesi della *Stella della redenzione* è infine confermata, in maniera inequivocabile, nel *Nuovo pensiero*, dove Rosenzweig segnala che il metodo della *Parte Seconda* è un «metodo del narrare», ben diverso da quello della *Parte Prima*, e ne rinvia a Schelling la paternità: «Schelling nella prefazione del suo geniale frammento *Le età del mondo* ha profetizzato una filosofia narrante. Il secondo volume tenta di realizzarla». <sup>74</sup>

<sup>70</sup> *Ibi*, p. 410.

<sup>71</sup> Si deve soprattutto a H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*, cit., pp. 361-370, il merito di avere messo in luce il determinante ruolo di «testimone» (*Zeuge*) giocato da Hans Ehrenberg nella «interpellanza» (*Anfrage*) sul rapporto tra Rosenzweig e Schelling. Si vedano, per esempio, le pagine del diario del 29 giugno 1914, in *GS I 1*, pp. 166 s., oppure si pensi all'intenzione di Rosenzweig di volere dedicare al cugino il proprio lavoro sul manoscritto berlinese (cfr. *ibi*, p. 357: lettera ad Hans Ehrenberg del 2 luglio 1917). Appare poi emblematico quanto Rosenzweig scrive a Margrit Rosenstock il 26 marzo 1921: «Hans insiste ancora, io devo lavorare su Schelling» (*GB*, p. 742). Sulla mediazione di Ehrenberg nella fruizione di Schelling da parte di Rosenzweig cfr. anche P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, pp. 318-322.

<sup>72</sup> *GS I 2*, p. 701.

<sup>73</sup> *GB*, p. 739.

<sup>74</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 148; *S*, p. 267. Nel suo proposito di condurre a termine il progetto schellinghiano di una narrazione filosofica, preparatoria a una futura esposizione obiettiva della scienza (cfr. F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., p. 199; tr. it. cit., p. 39: «il passato viene saputo, il presente viene conosciuto, il futuro viene presagito. Il saputo viene narrato, il conosciuto viene esposto, il presagito viene profetizzato. L'immagine finora invalsa della scienza è stata quella se-

Nell'intenzione di Schelling *Le età del mondo* avrebbero dovuto narrare il divenire del «Vivente originario [*Urlebendige*], l'essere che non è preceduto da altri, dunque il più antico degli esseri»:<sup>75</sup> Dio. *Le età del mondo*, ha osservato Pareyson, «non sono tempi umani e storici, ma eoni, cioè sistemi cosmici e divini»<sup>76</sup> di un'unica vicenda cosmoteandrica: il passato rappresenta il fondamento da cui Dio scaturisce, il presente l'esplicazione di Dio nel mondo, il futuro il ritorno del mondo a Dio e quindi la piena realizzazione di entrambi insieme. Rispetto al progetto originario, però, Schelling scrisse soltanto la parte relativa al passato, vale a dire all'atto di suprema libertà con cui Dio vince la necessità della sua propria natura. Nelle *Età del mondo*, infatti, l'Autore distingue in Dio tre principi: 1) la necessità (*Nothwendigkeit*) o natura (*Natur*), 2) la libertà (*Freiheit*), e 3) l'unio-

condo cui essa sarebbe una mera sequenza, un mero sviluppo di nozioni e di idee sue proprie. L'immagine esatta, invece, è che in essa si presenta lo sviluppo di un essere vivente e reale», Rosenzweig sembrerebbe essere legittimato dallo stesso Schelling, il quale scrive: «verrà forse anche chi canterà il più grande poema epico e abbraccerà nello spirito, come i celebrati veggenti dell'età più antica, ciò che fu, che è e che sarà. Ma quel giorno non è ancora venuto. Non dobbiamo misconoscere la nostra epoca. In quanto annunziatori di esso, non vogliamo cogliere i suoi frutti prima che siano maturi, né disdegnare i nostri. Siamo ancora in un'epoca di lotta. La meta delle ricerche non è ancora raggiunta. Noi non possiamo essere dei narratori, ma solo dei ricercatori che valutano il pro e il contro di ogni opinione, finché quella giusta non si affermi così stabilmente e indubitabilmente da non poter essere mai più sradicata» (*ibi*, p. 206; tr. it. cit., p. 46). Al riguardo cfr. anche la lettera di Eugen Rosenstock a Rosenzweig del 26 novembre 1916, nella quale il tentativo schellinghiano delle *Età del mondo* è giudicato fallimentare: «Schelling non racconta, bensì parla *abstractissime* di *ens* ed essenza e *auctor* (leggo in questo periodo il terribile *Bruno* – terribile in questo rapporto di disarmata scolasticità). Se solo Schelling avesse avuto il coraggio di raccontare!» (*GS* I 1, p. 312; *RR*, pp. 139 s.).

<sup>75</sup> F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., p. 199; tr. it. cit., p. 39. In tal senso H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann, Düsseldorf 1954, p. 285, scrive, con riferimento alla filosofia schellinghiana successiva al 1809, di «costruzione di un grosso sistema *teistico*».

<sup>76</sup> L. PAREYSON, *Federico Guglielmo Giuseppe Schelling*, in AA. VV., *Grande Antologia Filosofica*, diretta da M. F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone, vol. XVIII, *Il pensiero moderno. (Prima metà del secolo XIX)*, Marzorati, Milano 1971, p. 37, riedito in L. PAREYSON, *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975<sup>2</sup>, p. 59.

ne di entrambi nel Dio reale e vivente (*wirklicher lebendiger Gott*).<sup>77</sup>

1) «Il necessario di Dio» si suddivide a sua volta in tre potenze: la prima è «egoità», «essere-in-sé», in altre parole «negazione» (*Verneinung*), «no'» (*Nein*); la seconda è «amore», «essenza che si espande, si effonde, si dà», vale a dire «affermazione» (*Bejahung*), «'si'» (*Ja*); la terza è «l'unità del 'si' e del 'no'» nella loro opposizione reciproca.<sup>78</sup> Nella misura in cui Dio «si rinchiude, non si concede, ritrae [*abzieht*] la sua essenza dall'esterno e la riprende [*zurücknimmt*] in sé»,<sup>79</sup> alla negazione si viene a opporre l'affermazione: «come il corpo, contraendosi [*zusammenzieht*] e raffreddandosi, propaga immediatamente attorno a sé un calore sensibile e quindi attiva un calore prima inattivo, così, con una necessità perfettamente uguale, quella negazione originaria diventa il fondamento immediato, la potenza generatrice dell'essere vero e proprio, e lo pone fuori di sé, indipendente da sé, come un essere deposto ed anzi opposto, come l'eterno essente in se stesso».<sup>80</sup> In forza della imprescindibilità reciproca di negazione e affermazione viene poi posta la terza potenza, che rappresenta l'unità dell'antitesi originaria. Secondo Schelling, infatti, gli opposti «tendono all'unità, ovvero a formare insieme un tutt'uno, perché la forza negativa può percepirsi come negativa solo se c'è un essere che dischiude, e questo può agire come un essere affermativo solo liberando ciò che è negato, represso. È parimenti impossibile che venga soppressa l'unità dell'essenza; e allora, a causa di una eterna necessità, mediante la forza della vita indissolubile, essi pongono fuori e sopra di loro un terzo che è appunto l'unità».<sup>81</sup> Questo processo è assimilabile a un ininterrotto movimento circolare, a una «ruota inarrestabile», a un moto che ritorna sempre su se stesso e che è del tutto involontario,

<sup>77</sup> Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., p. 197 (*Inhaltsübersicht*, non tradotto nell'edizione italiana) e p. 239; tr. it. cit., p. 79.

<sup>78</sup> Cfr. *ibi*, pp. 210-211, 213, 218; tr. it. cit., pp. 51-53, 54, 59. I termini 'Ja' e 'Nein' vengono da me resi con 'si' e 'no', riprendendo cioè la grafia usata nella versione italiana della *Stella della redenzione* e discostandomi da quella adottata da Carlo Tatasciore nella sua traduzione delle *Età del mondo* («Sì» e «No»).

<sup>79</sup> *Ibi*, p. 225; tr. it. cit., p. 65.

<sup>80</sup> *Ibi*, p. 226; tr. it. cit., p. 66.

<sup>81</sup> *Ibi*, pp. 227 s.; tr. it. cit., p. 68.

dal momento che, come «una sistole e una diastole», una volta iniziato si riproduce da solo.<sup>82</sup> «È una vita che ruota eternamente in se stessa,» – scrive Schelling – «una specie di circolo in cui il più basso passa sempre nel più alto e il più alto, a sua volta, nel più basso. Data la loro natura, è infatti impossibile tanto che ognuno dei tre principî sia l'essente, quanto che non lo sia, e perciò, stante questo impulso all'esistenza, si può pensare soltanto ad una posizione alterna, in cui ora l'uno ora l'altro sia l'essente, e che a turno l'uno vinca e l'altro soccomba».<sup>83</sup> Si ha, in definitiva, «un continuo desiderio smanioso, come un'incessante ricerca, un'eterna brama, mai appagata, di essere»,<sup>84</sup> non già una vera esistenza. D'altra parte, la natura divina può sottrarsi alla propria intima rotazione perenne, ma soltanto allorché tutte le potenze interne rinuncino a essere l'essente, vale a dire ogni singola potenza abbandoni, in rapporto a qualcosa di superiore, il desiderio di sé come essente.

2) La «grande decisione»<sup>85</sup> divina di rivelarsi, che costituisce lo snodo fondamentale delle *Età del mondo*, trova la propria ragione nel «prodigio della libertà eterna, la quale non è che per se stessa fondamento, e dunque la sua propria necessità».<sup>86</sup> L'intervento della eterna libertà di Dio, di «ciò che in sé non è né essente né non-essente», ma «dimora al di sopra dell'essere»,<sup>87</sup> provoca infatti la «grande separazione»<sup>88</sup> delle potenze nella natura divina e lo stabilirsi tra loro di un ordine gerarchico. Viene in tal modo tracciata quella che è per Schel-

<sup>82</sup> Cfr. *ibi*, pp. 229-231; tr. it. cit., pp. 69-71. Immagini di questo movimento sono secondo Schelling rintracciabili nella natura visibile, sia a livello microscopico che macroscopico: si pensi, per esempio, al ciclo di vita delle piante e al succedersi delle generazioni.

<sup>83</sup> *Ibi*, p. 229; tr. it. cit., p. 69.

<sup>84</sup> *Ibi*, pp. 231 s.; tr. it. cit., p. 71.

<sup>85</sup> *Ibi*, pp. 245, 261, 305; tr. it. cit., pp. 84, 100, 141.

<sup>86</sup> *Ibi*, p. 305; tr. it. cit., p. 141.

<sup>87</sup> *Ibi*, p. 234; tr. it. cit., p. 74. V. anche *ibi*, p. 235; tr. it. cit., p. 75: «una tale volontà [*Wille*] è nulla e tutto. È nulla, nel senso che non desidera divenire attiva né aspira ad una qualche realtà effettiva. Essa è tutto, perché nondimeno solo da lei, in quanto libertà eterna, proviene ogni forza, perché ha tutte le cose sotto di sé, le domina tutte e non è dominata da nessuna».

<sup>88</sup> *Ibi*, p. 250; tr. it. cit., p. 89.

ling «*la via verso Dio*»:<sup>89</sup> «grazie alla visione dell'eterna libertà, anche l'elemento più elevato della natura viene liberato, e tutte le altre forze acquisiscono al contempo un essere sussistente, prendendo ognuna il posto che ad essa s'addice, sì che ognuna viene a partecipare dell'influenza superiore, di cui ha prima di tutto bisogno, ma tutte, indirettamente, vengono a partecipare dell'influenza divina».<sup>90</sup> Ogni singola potenza, insomma, si afferma in una vita a sé stante, quale materiale originario della creazione: la prima potenza è il possibile fondamento della natura esterna, la seconda lo è del mondo degli spiriti, la terza è l'«anima universale» (*allgemeine Seele*) della natura, cioè il legame tra Dio e il mondo.<sup>91</sup>

3) Nell'unione di necessità e libertà divine si realizza eternamente il Dio reale e vivente:<sup>92</sup> l'elemento superiore suscita nell'inferiore il desiderio della libertà, facendo servire la natura allo spirito come materia della sua realizzazione. Dio, «il Sopra-reale, il Super-essente (τὸ ὑπέρῶν)» (*das Überwirkliche, Überseyende*),<sup>93</sup> presenta in definitiva, nel suo rapporto con l'essere esterno, una tripartizione analoga a quella interna alla sua natura: «un 'no' distruttore, una forza eterna di collera, che non tollera nessun essere fuori di sé»; «un eterno 'sì', un amore che dà forza, l'essenza di tutte l'essenze»; «l'unità dei due».<sup>94</sup>

Se il metodo della filosofia narrante costituisce in maniera esplicita l'aspetto più rilevante dell'interesse di Rosenzweig per *Le età del mondo*, risultano altresì evidenti le suggestioni che la narrazione schellinghiana può avere esercitato su di lui: innanzitutto a livello terminologico («'sì'» e «'no'», «affermazione» e «negazione»; «natura», «libertà», «vitalità» divine), poi a livello descrittivo (la libertà divina come fondamento che ha in se stesso la propria necessità), in-

<sup>89</sup> *Ibi*, p. 249; tr. it. cit., p. 88.

<sup>90</sup> *Ibi*, p. 252; tr. it. cit., p. 91.

<sup>91</sup> Cfr. *ibi*, p. 197.

<sup>92</sup> Sulla centralità, nelle *Età del mondo*, della concezione di Dio come «personalità vivente» e del tema della «vitalità» (*Lebendigkeit*) divina ha richiamato l'attenzione G. RICONDA, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Mursia, Milano 1990, pp. 196-203.

<sup>93</sup> F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., p. 238; tr. it. cit., p. 78.

<sup>94</sup> *Ibi*, p. 299; tr. it. cit., p. 136.

fine, in senso più lato, per la cosiddetta dialettica delle potenze. Rosenzweig stesso, del resto, dichiara nella «*Cellula originaria*» della «*Stella della redenzione*» che Schelling rappresenta il «terreno della filosofia compiuta» dal quale muovere per conoscere l'eterno accadere di Dio,<sup>95</sup> constatazione, questa, che trova una successiva conferma proprio nell'*opus maius*, allorché l'Autore riconosce – se ne è già fatto cenno<sup>96</sup> – il proprio dipendere da Schelling: «per la “natura” di Dio dovevamo fare riferimento a Schelling».<sup>97</sup> «Per la somiglianza degli stili», chiosa Tilliette a proposito del rapporto tra *La stella della redenzione* e *Le età del mondo*, «egli [Rosenzweig] comunica la stessa vivida impressione della *suspense* originaria, di ciò che Schelling chiamava il *Vor-Anfang*: la dialettica del nulla e del qualcosa, del ‘sì’ e del ‘no’, la lotta titanica di Dio [...], il “no potente” della libertà divina e il silenzio infinito del puro esserci, poi la fiammeggiante ripresa di questi preamboli della creazione nell'imminenza dell'atto, l'“infinito mare silenzioso dell'essere” di Dio, l'espressione di “passato memorabile” ... tanti riferimenti schellinghiani indubitabili segnano un percorso analogo, e bisognerebbe aggiungervi il goethiano “regno delle Madri” che gioca, nell'economia della creazione secondo Rosenzweig, lo stesso ruolo della visione della Sapienza nella *Filosofia della rivelazione*. In questa misteriosa protologia, Rosenzweig è stato, più che un lettore, un emulo ispirato».<sup>98</sup>

Colpisce per altro verso notare come la corrispondenza istituita da Schelling di ‘no’ e ‘sì’ con natura e libertà divine risulti nella *Parte*

<sup>95</sup> Cfr. «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS* III, p. 137; *S*, p. 255.

<sup>96</sup> V. *supra*, pp. 66 e 124.

<sup>97</sup> *GS* II, p. 20; tr. it. cit., p. 19. Rosenzweig prosegue confessando il proprio debito nei confronti di Nietzsche per quanto riguarda l'idea di «libertà» di Dio. Di contro a tale affermazione, che sembrerebbe in qualche misura limitare la dipendenza di Rosenzweig da Schelling, va segnalato che nella *Stella della redenzione* si trova anche il riconoscimento alla *Spätphilosophie* schellinghiana (e a Schopenhauer) di avere recuperato l'idea di *contingentia mundi* per garantire l'impregiudicabile arbitrio del creatore, e di averla saputa dominare attraverso il concetto di libertà (cfr. *ibi*, p. 13; tr. it. cit., p. 13).

<sup>98</sup> X. TILLIETTE, *Rosenzweig et Schelling*, cit., pp. 147 s. Mi sono attenuto, rispetto alla traduzione dal francese, alla traduzione italiana dei passi della *Stella della redenzione* cui Tilliette fa riferimento.

*Prima della Stella della redenzione* rovesciata. Questa discrasia è però soltanto apparente. Si è visto infatti poco sopra come, secondo Rosenzweig, nell'atto della creazione la libertà passi dal lato della negazione a quello dell'affermazione, configurandosi come necessità del Dio creatore. Soprattutto, poi, è importante sottolineare che anche nelle *Età del mondo* questa corrispondenza non sembra essere pensata in maniera rigida: Schelling insiste sul reciproco carattere relativo dell'affermazione e della negazione, individuando nella loro opposizione l'elemento veramente essenziale. I passi delle *Età del mondo* al riguardo meritano di essere riportati, quale segno del probabile influsso esercitato da Schelling su Rosenzweig in merito all'inversione che caratterizza la *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*. Scrive Schelling: «che il 'sì' sia il 'no' e il 'no' il 'sì', tutto questo è senz'altro impossibile, perché affermare una cosa del genere significherebbe sopprimere l'intelletto umano, la possibilità di esprimersi, ed anzi la contraddizione stessa. Ma è ben possibile che una sola e medesima cosa, uguale a  $X$ , sia tanto il 'sì' che il 'no', amore e collera, dolcezza e severità [...]. Che quindi di due opposti, che diventino di fatto tutt'uno, solo uno sia l'attivo, l'altro passivo, è ammesso; ma dalla loro equivalenza risulta che, se l'uno è passivo, anche l'altro dev'esserlo, e ugualmente, se l'uno è attivo, anche l'altro deve assolutamente esserlo. Ciò però è impossibile in una sola e medesima unità, ove ciascuno può essere o solo attivo o solo passivo. Seguendo quella necessità, si ottiene che l'unità unica si scinde in due unità e che l'opposizione semplice (che indichiamo con  $A$  e  $B$ ) si duplica; non ne consegue che in Dio una forza sola sia attiva e l'altra inattiva, ma che Dio stesso è duplice: è in primo luogo forza negativa ( $B$ ), che reprime l'essenza affermativa ( $A$ ), la mantiene inattiva e nascosta nella sua interiorità, e, in secondo luogo, essenza che si espande, si comunica e che, in modo esattamente contrario, soffoca la forza negativa e non la lascia agire all'esterno».<sup>99</sup> Si ha di fatto un rovesciamento, una estroversione/introversione delle potenze: «con queste due potenze è data l'opposizione originaria; questa non è un'opposi-

<sup>99</sup> F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., pp. 214-215; tr. it. cit., pp. 55-57.

zione fondata su una totale esclusione reciproca, ma solo su un rapporto invertito, in qualche modo su una disposizione rovesciata di quelle prime forze vitali. Ciò che nella potenza precedente era l'esterno, l'includente, il negativo, in quella successiva diventa esso stesso l'interno, il chiuso, il negato; e viceversa, quello che prima era bloccato, ora è libero. Essi sono tra loro infinitamente lontani e infinitamente vicini: lontani, perché quel che nell'uno è affermato e manifesto, nell'altro è negato e posto nell'oscurità; vicini, perché c'è solo bisogno di un rovesciamento [*Umkehrung*], di una estroversione [*Herauswendung*] di ciò che è nascosto e di una introversione [*Hineinwendung*] di ciò che è manifesto, perché l'uno prenda il posto dell'altro e quasi si trasformi nell'altro».<sup>100</sup>

Non mancano differenze tra le *Età del mondo* e *La stella della redenzione*. Limitatamente agli aspetti riguardanti l'inversione, osservo per esempio che già Else Freund, la quale ha per prima messo in luce il rapporto tra i due Autori individuando nella filosofia positiva di Schelling il modello storico di riferimento e la base della proposta teoretica di Rosenzweig,<sup>101</sup> ha giustamente rilevato che nella *Stella della redenzione* Rosenzweig rifiuta in maniera intenzionale l'antitesi, vale a dire «il 'no' non è il 'no' del 'sì', e fondato sul 'sì', ma è un qualcosa di presente indipendentemente dal 'sì', che solo in seguito

<sup>100</sup> *Ibi*, p. 227; tr. it. cit., p. 67. X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, cit., p. 76, nel prendere in esame le principali metafore attraverso cui Schelling descrive la concatenazione e il funzionamento delle potenze, indica appunto «il capovolgimento (*Umwendung*) o il rovesciamento (*Umkehrung*), che si suddivide in introversione (*Hineinwendung*), prima del processo e alla fine, e in estroversione (*Herauswendung*), all'inizio e nel corso del processo. L'*Umwendung* si applica a tutte le potenze riunite, e allo scambio della prima con la seconda».

<sup>101</sup> Cfr. E. FREUND, *op. cit.*, pp. 11 e 14. Se è innegabile il merito di Else Freund nell'aver inaugurato un filone interpretativo che si è dimostrato fecondo, stupisce peraltro notare come ella non faccia quasi riferimento alcuno alle *Età del mondo* (un accenno si trova *ibi*, p. 32), al punto da esporsi alla condivisibile accusa, mossale da Gibbs, di non avere saputo mostrare la familiarità di molte idee e passaggi dell'opera di Rosenzweig con lo scritto postumo di Schelling (cfr. R. GIBBS, *op. cit.*, p. 625, nota 6).

entra in relazione con esso». <sup>102</sup> Nella scia di tale considerazione si potrebbe inoltre rilevare che l'unità di 'sì' e di 'no' descritta da Schelling è ben altra cosa da quella intesa da Rosenzweig: mentre per il primo essa assurge a dignità di potenza, cioè acquista una sua propria autonoma collocazione, l' 'e' di Rosenzweig è soltanto «il segno del processo che fa nascere la figura compiuta tra gli elementi venuti all'esistenza nel 'sì' e nel 'no'. È dunque qualcosa di totalmente diverso dalla "sintesi" idealistica». <sup>103</sup> Ne consegue che nella *Stella della redenzione* non si dà alcun movimento circolare in cui ogni potenza diventa volta per volta essente, bensì il Dio del pre-mondo si costituisce come figura compiuta attraverso la relazione di 'sì' 'e' 'no'. Con specifico riferimento all'inversione, poi, appare quanto meno curioso che Rosenzweig non alluda in alcun modo, nella descrizione della relazione di 'sì' 'e' 'no' interni alle fattualità pre-mondane, al loro capovolgimento; l'inversione si ha solamente nel passaggio al mondo della realtà, allorquando gli elementi entrano in relazione reciproca proprio tramite il 'sì' di uno e il 'no' di un altro.

Nonostante queste discrepanze, rimane a mio avviso innegabile che *Le età del mondo* di Schelling abbiano costituito una fonte d'ispirazione di Rosenzweig – probabilmente la principale – in relazione al pensiero dell'inversione. Non si può infatti fare a meno di sottolineare, insieme con Gibbs, come anche Rosenzweig si avvalga di un rovesciamento degli elementi costitutivi quale forma dell'estroversione, al fine di salvaguardare il libero atto creatore divino. <sup>104</sup> La creazione,

<sup>102</sup> E. FREUND, *op. cit.*, p. 90. V., in tal senso, *GS II*, p. 125; tr. it. cit., p. 120: «il 'no' non è l' "antitesi" del 'sì', ma il 'no' sta di fronte al nulla con la stessa immediatezza del 'sì' e, per il suo accostarsi al 'sì', non presuppone il 'sì' stesso, bensì unicamente che il 'sì' sia già scaturito dal nulla».

<sup>103</sup> *Ibi*, p. 256; tr. it. cit., p. 246.

<sup>104</sup> Cfr. R. GIBBS, *op. cit.*, pp. 629 s. Gibbs dà sostegno alla propria interpretazione con un passo delle *Età del mondo* relativo agli specifici processi che si svolgono nel mondo degli spiriti: «ci accontenteremo di osservare che, in linea generale, l'andamento delle cose non può essere che identico a quello della natura con un'unica differenza, derivante dal fatto che, nella natura, la forza negativa è esterna, mentre nell'essere spirituale è interna. Si può quindi dire che, mentre nella natura la forza negativa è elevata e interiorizzata, nel mondo degli spiriti è esteriorizzata e abbassata

infatti, non è la necessaria conseguenza della struttura interna di Dio e uomo pre-mondani, né viene aggiunta magicamente dall'esterno, ma implica un deciso capovolgimento in forza del quale Dio e uomo si aprono reciprocamente all'alterità. Anche Fabris constata che precisamente l'uso del concetto di *Umkehrung*, anziché di quello di *Aufhebung*, sembra voler segnalare il persistere di una tensione irrisolta tra Dio e mondo pre-mondani rispetto a quelli della creazione. L'inversione non si presenterebbe allora come sviluppo predeterminato, ma dipenderebbe da un atto di volontà, da una scelta costantemente rinnovata: risulterebbe, cioè, sempre possibile, sempre sottoposta alla minaccia di una revoca, anche quando si sia già realizzata.<sup>105</sup> Tale constatazione è a maggior ragione significativa, allorché si tenga presente che Fabris ritiene che l'inversione presente nella *Stella della redenzione* sia da comprendersi, nella sua logica interna, facendo riferimento al concetto di continuità enucleato da Cohen in *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, e intravede inoltre in essa, considerata in generale e in un contesto problematico, una certa parentela strutturale con il «rovesciamento della coscienza stessa» (*Umkehrung des Bewußtseins selbst*)<sup>106</sup> della *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito* di Hegel – osservazione, quest'ultima, che a me pare potersi sostenere in forma soltanto dubitativa, soprattutto in considerazione dell'esplicito rifiuto da parte di Rosenzweig, anche a riguardo del 'sì' e del 'no', della dialettica idealistica.

Anche da un altro punto di vista, più generale, *Le età del mondo* e la ricezione di Schelling da parte di Rosenzweig sono state indicate come decisive in merito all'elaborazione concettuale della *Stella della redenzione*. Come ha osservato Pareyson, infatti, lo scritto postumo di Schelling si colloca negli «anni di assestamento e maturazione»<sup>107</sup> del suo autore, per il proprio segnare il passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva. Tale passaggio è stato rintracciato da non

[...]. Ciò che in questo è contrazione, in quella dev'essere espansione, e viceversa» (F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., p. 334; tr. it. cit., p. 169).

<sup>105</sup> Cfr. A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione*, cit., pp. 127 s., nota 13.

<sup>106</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 79; tr. it. cit., p. 165.

<sup>107</sup> L. PAREYSON, *Federico Guglielmo Giuseppe Schelling*, cit., p. 33; ID., *Schelling. Presentazione e antologia*, cit., p. 54.

pochi interpreti di Rosenzweig nella diversità tra la *Parte Prima* e la *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, e quindi *stricto sensu* nell'inversione. Voglio qui segnalarli specificamente. Freund vede il riproporsi della distinzione schellinghiana nel dualismo di pensiero e fede che caratterizza le prime due parti dell'opera di Rosenzweig;<sup>108</sup> per Mosès «il primo e secondo libro della *Stella* sono opposti come la filosofia della mitologia e la filosofia della Rivelazione, come la filosofia dell'identità, ereditata dall'idealismo, e la filosofia dell'esistenza, che coglie la realtà attraverso l'esperienza concreta».<sup>109</sup> Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik, secondo il quale Rosenzweig avrebbe «considerato *La stella della redenzione* come il compimento di quanto la filosofia positiva di Schelling ha proposto, ma non ha portato a compimento»,<sup>110</sup> segnala che il «“passaggio” al “nuovo pensiero” della “filosofia positiva” [...] richiede, come dice Rosenzweig, “una svolta”, “un’inversione”, o come esigeva Schelling: la “libera azione spirituale” dell’“estasi”, dell’uscire dalla priorità del “sapere-volere”, per esperirci a partire dall’immemorabilità della realtà esistente e per realizzarci esistenzialmente-praticamente nella storia»;<sup>111</sup> Ricci Sindoni ritiene che «la problematizzazione schellinghiana del necessario porsi di due atteggiamenti del filosofare, della filosofia razionale o negativa da una parte e della filosofia positiva dall'altra [...], sembra rimbalzare in modo quasi identico nelle pagine della *Stella*, dove la presunta cesura tra il primo e il secondo libro ripropone con uguale insistenza la necessità di una lettura unitaria e coerente».<sup>112</sup> Belloni ritrova una forte incidenza di Schelling nella macrostruttura stessa dell'opera di Rosenzweig, lasciando peraltro intuire che ben più deciso apparirebbe nella *Stella della redenzione* lo scarto tra filosofia negativa e positiva, rispettivamente *Parte Prima destruens* e *Parte*

<sup>108</sup> Avvalendosi di uno schematismo dialettico di tipo hegeliano, E. FREUND, *op. cit.*, pp. 73-185, interpreta le tre parti della *Stella della redenzione* come tesi, antitesi e sintesi, vale a dire come posizione del «pensiero» (*Denken*), opposizione della «fede» (*Glauben*) e superamento nel «pensiero credente» (*gläubiges Denken*).

<sup>109</sup> S. MOSÈS, *op. cit.*, p. 77.

<sup>110</sup> W. SCHMIED-KOWARZIK, *Vom Totalexperiment des Glaubens*, cit., p. 774.

<sup>111</sup> *Ibi*, p. 778.

<sup>112</sup> P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, pp. 322-323.

*Secunda construens*,<sup>113</sup> e indicando inoltre nell'inversione delle potenze il «momento chiave del passaggio da ciò ch'è solo potenziale all'essere reale – in termini schellinghiani, dalla filosofia negativa a quella positiva».<sup>114</sup>

Alla luce dell'influsso di Schelling su Rosenzweig, sia esplicitamente riconosciuto sia implicitamente riscontrabile tanto in singoli aspetti quanto nell'impianto dei rispettivi sistemi filosofici, è pertanto possibile avanzare ora alcune considerazioni interpretative a riguardo del significato dell'inversione nella *Stella della redenzione*. Andando oltre la schematica presentazione dei modi in cui essa si attua, si tratta infatti di comprendere perché Rosenzweig vi faccia ricorso. Ciò che appare a prima vista evidente è la discontinuità che il capovolgimento di 'sì' e di 'no' interno a Dio, mondo e uomo, sembra volere segnalare tra la *Parte Prima* e la *Parte Seconda* dell'opera di Rosenzweig. D'altro canto i soggetti che in seguito all'inversione entrano in relazione tra di loro sono gli elementi del pre-mondo, la qual cosa fa pensare a una sorta di voluta continuità. In tal senso, Mosè ha proposto una spiegazione dell'inversione in termini di rottura e fedeltà, evidenziando come l'elemento decisivo nella nuova

<sup>113</sup> Cfr. C. BELLONI, *Filosofia e rivelazione*, cit., pp. 53-99 (*Vorwelt e filosofia negativa*) e pp. 101-137 (*Welt e filosofia positiva*).

<sup>114</sup> *Ibi*, pp. 101 s. Claudio Belloni, che conduce un confronto tra i principi filosofico-sistematici di Rosenzweig e di Schelling, per indicare l'inversione in Schelling riporta una citazione tratta dalla *Filosofia della rivelazione*, testo del quale non è però certa la lettura da parte di Rosenzweig: «tutte quelle potenze, considerate nella loro unità, nello Spirito perfetto cioè, non sono più come potenze di un essere futuro, non più cioè in generale potenze, ma come lo Spirito stesso, determinazioni immanenti cioè dello Spirito stesso. Esse rientrano in lui stesso; adesso il primo, il *prius* è lo Spirito [...]. Esso è il loro *prius*, e noi ci siamo serviti di quelle come di puntelli e di sostegni, come Platone si esprime, per salire fino ad esso, ma dopo averlo raggiunto ci buttiamo alle spalle le scale, lo sviluppo del nostro pensiero si rovescia [*kehrt sich um*]: ciò che poté apparire per un momento come il *prius*, diventa il *posterius*, e viceversa, ciò che appariva il *posterius* diventa il *prius*. Per mostrare però questo rovesciamento [*Umkehrung*] da un punto di vista generale, osservo che il nostro filosofare fino ad ora è stato solo ipotetico» (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in ID., *Sämmtliche Werke*, cit., Abt. II, Bd. 3, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg 1858, pp. 241 s.; tr. it. di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972, vol. I, p. 326).

configurazione di Dio, mondo e uomo sia il loro ingresso nella temporalità.<sup>115</sup> A me sembra che questa tensione tra cesura e continuità, più ancora che trovare la propria spiegazione sul piano della temporalità, debba essere ascritta a due precise esigenze di Rosenzweig. Da un lato, in perfetta affinità con *Le età del mondo*, egli intende salvaguardare la libertà divina, affinché la decisione di Dio di rivelarsi (nel passato perenne come Dio creatore, nel presente incessantemente rinnovato come Dio rivelatore, nel futuro eterno come Dio redentore attraverso il comandamento d'amore) non appaia come la necessaria conseguenza di premesse precedenti; dall'altro lato si propone di oltrepassare i limiti della vecchia filosofia, quali sono stati tracciati nella *Parte Prima* della *Stella della redenzione*. Solo l'inversione appare infatti in grado di dischiudere la possibilità di un pensiero della libertà divina, vale a dire di un pensiero che non inglobi idealisticamente la trascendenza ma la presupponga, sperendola continuamente nell'evento miracoloso. Inoltre, soltanto il pensiero dell'inversione, appunto un "nuovo" pensiero, si offre a chi voglia provare a cogliere Dio, mondo e uomo non soltanto come concetti limite, vale a dire come fattualità in sé e per sé concluse, ma anche nella loro realtà effettiva. Entrambi questi aspetti confermerebbero l'esistenza di una sorta di iato tra le due prime parti della *Stella della redenzione*. Rimane però altrettanto evidente l'unità espositiva: per restare alla creazione, per esempio, la libertà del Dio creatore è quella stessa libertà che concorre a definire, in connessione con la natura divina, il Dio del pre-mondo; quanto alla forma del filosofare, è significativa la metafora suggerita da Rosenzweig del baule, per cui si tratterebbe di estrarre ciò che è stato previamente messo da parte. La diversa prospettiva filosofica della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* non deve insomma trarre in inganno. Essa non rappresenta un segno di frattura con la *Parte Prima*, né denota un mutamento di temi. Si potrebbe affermare, con Mosès, che essa sta soltanto a indicare «una *inversione* del punto di osservazione: mentre il primo libro affronta il reale (vale a dire le tre sostanze elementari) *dall'esterno*, il secondo

<sup>115</sup> Cfr. S. MOSÈS, *op. cit.*, pp. 77-79.

lo descrive *dall'interno*». <sup>116</sup> In opposizione alla vecchia filosofia, quand'anche questa sia positivamente giunta ai propri limiti in quanto filosofia del nulla, l'inversione segnala la necessità di assumere una nuova prospettiva, che riconosca creazione-rivelazione-redenzione quali eventi esperiti ed esperibili che non solo rappresentano l'oggetto della riflessione filosofica, ma ne costituiscono anzi il presupposto e ne determinano le categorie speculative.

### 3. Creazione dal nulla

Una ulteriore chiave interpretativa per comprendere il senso dell'inversione, con specifico riguardo alla creazione, sembra essere fornita dal fatto che nell'approfondire il rapporto tra Dio e mondo Rosenzweig fa riferimento, in opposizione all'idealismo, al concetto di «creazione dal nulla» (*Schöpfung aus Nichts*). L'analisi del ruolo che tale concetto riveste nella *Stella della redenzione* consente pertanto di evidenziare un altro segno di continuità della *Parte Seconda* con la *Parte Prima* dell'opera, vale a dire la polemica con la tradizione filosofica idealistica, quale essa si configura nel giudizio dell'Autore. Che tale aspetto antitetico sia peculiare del solo momento creativo, viene chiarito da Rosenzweig nella lettera a Margrit Rosenstock del 27 novembre 1918, laddove, nel riferire dell'avanzamento nella stesura della *Stella della redenzione* e del completamento del *Terzo libro* della *Parte Seconda*, quello sulla *Redenzione o il futuro eterno del regno*, egli osserva, a proposito della propria polemica con l'idealismo, che «quanto al contenuto il nuovo libro si colloca tra II 1 [*Creazione o il perenne fondamento delle cose*] e II 2 [*Rivelazione o la nascita incessantemente rinnovata dell'anima*], ma più dalla parte di II 2. Il difficile confronto con l'idealismo era appunto necessario soltanto per il concetto di creazione. Della redenzione l'idealismo non sa semplicemente nulla, e dove vede qualcosa al riguardo lo chiama: anarchia, bolscevismo, situazione russa, e simili». <sup>117</sup> Quanto

<sup>116</sup> *Ibi*, p. 77.

<sup>117</sup> *GB*, p. 201.

poi alla ricchezza di significati e alla figure con cui la *creatio ex nihilo* si è presentata nel corso della storia del pensiero,<sup>118</sup> si intende qui verificare se e in quale misura il concetto usato da Rosenzweig possa essere messo in relazione con la dottrina cabbalistica dello *tzimtzum*.

#### a) Logica della creazione vs logica idealistica

Agli occhi di Rosenzweig il concetto di creazione dal nulla si presenta in un primo momento problematico. Sembra infatti irragionevole teorizzare la creazione del mondo dopo averlo delineato come figura in sé e per sé conclusa nella *Parte Prima* della *Stella della redenzione*. A maggior ragione risulta difficile sostenere l'idea di una creazione dal nulla, dal momento che è stato possibile configurare il mondo come fattualità ultima muovendo proprio dal suo nulla particolare. Scrive Rosenzweig: «di primo acchito sembra paradossale affermare ancora un esser-creato del mondo “dopo” il suo venire-terminato come figura. Qui pare che, per non dire altro, ci si allontani senza speranza dal concetto tradizionale di una creazione “dal nulla”. Per noi il mondo era sorto dal “nulla” già come figura. Il mondo configurato dovrebbe ora a sua volta divenire di nuovo nulla, per rappresentare il “nulla” da cui il mondo sarebbe creato?». <sup>119</sup> Bisogna, una volta ancora, assumere un diverso punto di vista: appunto quello dell'inversione, e precisamente nella misura in cui esso implica l'abbandono della prospettiva della vecchia filosofia. Rosenzweig oppone infatti espressamente alla logica idealistica o dell'idea la logica della creazione,<sup>120</sup> all'immagine scientifica del mondo il mondo creato.<sup>121</sup> Più specificamente, l'obiettivo polemico dell'autore della *Stella*

<sup>118</sup> V., per quanto riguarda il tema della *creatio ex nihilo*, G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, begründet von K. Holl und H. Lietzmann, hrsg. von K. Aland, C. Andresen und G. Müller, Bd. 48), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1978, e anche «Filosofia e teologia», XI (1997), n. 1, sul tema: *La creazione e il nulla*.

<sup>119</sup> *GS* II, pp. 131 s.; tr. it. cit., p. 126.

<sup>120</sup> Cfr. *ibi*, p. 153; tr. it. cit., p. 147.

<sup>121</sup> Cfr. *ibi*, pp. 146 s.; tr. it. cit., pp. 140 s.

della redenzione è l'«illustrazione di copertina del libro idealistico contenente le immagini del mondo: il concetto di produzione [*Erzeugung*]»<sup>122</sup> e, quale suo antecedente storico, quello di «emanazione» (*Emanation*). Entrambi i concetti sarebbero riconducibili al medesimo schema, per cui da una universalità produttrice (Dio, l'Io:  $A = A$ ) viene emanata o prodotta, poiché in essa già presupposta, la particolarità del mondo ( $A = B$ ).

«Una “proporzione”», osserva Rosenzweig, «può esistere solo tra  $A (= A)$  ed  $A (= B)$ , cioè solo tra due diversi  $A$ , e non tra  $A (= A)$  e  $B (= A)$ , cioè tra un  $A$  ed un  $B$ . Solo un mondo che sia  $A (= B)$  può essere scaturito dal Dio che è  $A (= A)$ , può essere da questo “emanato”. E l'emanazione, lo scaturire del mondo da Dio e, nel mondo, lo scaturire di sempre nuove correnti da ciò che di volta in volta era sgorgato per ultimo, l'emanazione è appunto la concezione che nella storia universale tentò per prima di fare concorrenza all'idea di creazione propria della rivelazione. Per ogni nuovo scaturire, ciò da cui esso sgorga è di nuovo una metafora dell'origine divina dell'intero, ed esso stesso è, per sé preso, una metafora dello scaturire originario del mondo; per ciascuno scaturire la sua origine è di nuovo “ $A (= A)$ ” ed esso stesso “ $A (= B)$ ”». <sup>123</sup> Questo concetto di emanazione è fatto risalire da Rosenzweig alla cosmologia della tarda antichità, quale reazione della scuola neoplatonica a idee nuove che già nulla più avevano a che fare con la concezione meta-logica del mondo ( $B = A$ ). A differenza delle proposte teoretiche di Platone e di Aristotele, infatti, i quali rimangono fermi a una visione meta-logica del mondo come forma plastica delimitata verso l'esterno e perfettamente strutturata verso l'interno, posta in relazione rispettivamente imitativa con le idee e teleologica con il motore immobile,<sup>124</sup> «la via dell'emanazione è una “via verso il basso”, è (per chiamare in causa la metafora consueta) l'irradiarsi di una luce nell'oscurità, oscurità che quindi viene

<sup>122</sup> *Ibi*, p. 147; tr. it. cit., p. 141.

<sup>123</sup> *Ibi*, p. 151; tr. it. cit., p. 145.

<sup>124</sup> Cfr. *ibi*, p. 58; tr. it. cit., p. 56. V. anche la già citata annotazione diaristica dell'11 luglio 1914, in *GS I* 1, p. 170: «“Platone” e “Aristotele” preservano il (negato o affermato) concetto di Dio attraverso il presupposto del mondo, dunque sempre il concetto del mondo».

già presupposta [*vorausgesetzt*] ovunque fin dalla prima origine dello scaturire, e che quindi è posta-prima [*im voraus gesetzt*]. La dottrina dell'emanazione non può fare a meno dell'idea del caos originario, della notte originaria che è più antica della luce, la “tenebra, che all'inizio era tutto”». <sup>125</sup> Rispetto alle pretese del pensiero filosofico, il quale vorrebbe potere abbracciare tutta la realtà mondana e per questo motivo si articola sempre in concetti che assumono la forma del passato («il concetto di “fondamento” [*Grund*] e quello dello stesso concetto-“fondamentale” [*Grund*]-*begriff*], la “causa” come cosa originaria [*Ur*]-*sache*], l’“origine” come balzo originario [*Ur*]-*sprung*], il “pre-supposto” [*Voraussetzung*], l’*apriori*, – ogni volta il mondo viene proiettato nel passato per divenire conoscibile»), <sup>126</sup> la teoria neoplatonica dell'emanazione appare però ancora difettosa. Nel proprio rinviare a Dio quale origine non originata e condizione incondizionata del mondo, dato il rapporto analogico esistente tra emanato ed emanatore, essa sottrae però Dio alla conoscenza razionale. Si assiste insomma a un processo di *reductio ad Deum* e di assolutizzazione di quest'ultimo che risponde secondo Rosenzweig pienamente – si è già avuto modo di osservarlo <sup>127</sup> – al carattere totalizzante e totalitario dell'idealismo.

Proprio l'idealismo, nella sua accezione più specifica, ha poi cercato di ricondurre Dio all'Io, cioè a un «soggetto puro [che] può assumere su di sé, di fronte ad ogni obiettività, il ruolo di origine della conoscenza [...]. L’“io”, il “soggetto”, l’“appercezione trascendentale”, lo “spirito”, l’“idea”, tutti questi sono nomi che il “sé”, il solo elemento ancora disponibile al di fuori di mondo e Dio, assume dopo essersi risolto a prendere il posto del produttore *A* (= *A*)». <sup>128</sup> Secondo Rosenzweig, infatti, l'idealismo è caratterizzato dal concetto di produzione. L'Io produce da se stesso il Non-io, il concetto la propria cosa, sicché «l'intero mondo delle cose come oggetto del cono-

<sup>125</sup> *GS* II, p. 151; tr. it. cit., p. 145.

<sup>126</sup> *Ibi*, p. 146; tr. it. cit., p. 140.

<sup>127</sup> *V. supra*, p. 28.

<sup>128</sup> *Ibi*, p. 152; tr. it. cit., p. 146.

scere si estende fra questi due poli»: <sup>129</sup> «un unico flusso di produzione procede dall'io e attraversa l'intero mondo delle cose; esse si ordinano tutte in una serie, in una “via discendente” dal puro io al puro “non-io”, dall'io-in-sé alla cosa-in sé». <sup>130</sup> Tale processo produttivo trova poi il proprio completamento nella «dedizione» etica dell'io a se stesso, in quella «chiusura circolare» che l'idealismo «deve avere in mente come l'ultimo obiettivo della sua assoluta conformità alla ragione (poiché la ragione si sente sicura soltanto nel ritorno a se stessa)». <sup>131</sup> In tal senso, allora, la sintesi idealistica appare agli occhi dell'autore della *Stella della redenzione* davvero «creatrice»: essa «diviene in definitiva quella che ristabilisce la tesi, e quindi il principio veramente creativo della dialettica. L'antitesi diventa la pura mediazione tra lo stabilimento ed il ristabilimento della tesi ed in questo ricorrente rinvenimento della tesi si compie il percorso del sapere verso un conoscere sempre più profondo». <sup>132</sup> «Ed ora» – conclude Rosenzweig – «diviene chiaro il senso ultimo dell'idealismo: la ragione ha vinto, la fine risale all'inizio, l'oggetto supremo del pensiero è il pensiero stesso, non c'è nulla di inaccessibile alla ragione; l'irrazionale stesso è soltanto un suo limite, non l'aldilà». <sup>133</sup> Rispetto all'idea di creazione, però, anche il concetto idealistico di produzione rimane inadeguato, quanto meno sotto due aspetti. Nel portare a compimento quella *reductio ad unum* che costituisce secondo Rosenzweig il peccato originale della filosofia, esso annichilisce innanzitutto le fattualità del pre-mondo, che si volatilizzano nell'unico vortice indifferenziato del pensiero. Inoltre, come già la teoria dell'emanazione, anche quella della produzione assume un'immagine rovesciata del mondo ( $A = B$  e non invece  $B = A$ ) e ricorre, se pure in maniera diversa, al caos come presupposto. Mentre il concetto di emanazione individua infatti nel caos l'origine attiva dello scaturire, il concetto di produzione lo presuppone quale «oscuro grembo della materia finita», <sup>134</sup>

<sup>129</sup> *Ibi*, p. 155; tr. it. cit., p. 149.

<sup>130</sup> *Ibi*, p. 153; tr. it. cit., p. 146.

<sup>131</sup> *Ibi*, p. 157; tr. it. cit., p. 151.

<sup>132</sup> *Ibi*, p. 256; tr. it. cit., pp. 246 s.

<sup>133</sup> *Ibi*, p. 160; tr. it. cit., pp. 153 s.

<sup>134</sup> *Ibi*, p. 158; tr. it. cit., p. 152.

vale a dire quale dato passivo a cui si applica la concettualità universale del pensiero: «nessuno dei grandi sistemi idealistici ha potuto fare a meno di questo concetto. Come “cosa in sé”, “molteplicità della sensibilità”, “dato”, come “resistenza”, come “cattiva infinità” sempre riemerge il caos antecedente alla creazione, senza il quale il soggetto assoluto non avrebbe alcuna ragione di “uscire fuori” da sé e dalla propria assolutezza». <sup>135</sup> In tal senso, secondo Rosenzweig, per l'idealismo il mondo è «un Tutto che abbraccia ogni cosa. Le relazioni fondamentali devono andare dalle specie agli individui, dai concetti alle cose, dalla forma al contenuto. La materia data deve trovarsi in un'ovvia evidenza caotica e grigia fino a che i raggi di quel sole che è la forma spirituale non ne fanno risplendere i colori; si tratta comunque di colori appartenenti alla luce che sgorga da quella mirabile sorgente luminosa, perché dal grigio del caos non scocca alcuna scintilla autonoma». <sup>136</sup>

Sia il concetto di emanazione sia quello di produzione si fondano dunque, nel giudizio dell'autore della *Stella della redenzione*, sul tentativo della filosofia idealistica «tanto di aggirare quanto di rimpiazzare l'idea di creazione». <sup>137</sup> Nello scritto *Dell'intelletto comune sano e malato*, pubblicato postumo, Rosenzweig osserva: «l'io quindi è l'essenza del mondo. Con alcune differenziazioni che si stenta a credere significative, sulla base delle quali le “scuole” si separano, questa è la saggezza della filosofia». <sup>138</sup> La continuità che Rosenzweig intravede tra i concetti di emanazione e di produzione, e il libero uso che egli fa di queste categorie del neoplatonismo e della tradizione idealistica, senza attenzione alcuna nel segnalare le diffe-

<sup>135</sup> *Ibi*, p. 153; tr. it. cit., p. 147.

<sup>136</sup> *Ibi*, pp. 54 s.; tr. it. cit., p. 53.

<sup>137</sup> *Ibi*, p. 149; tr. it. cit., p. 143.

<sup>138</sup> *BM*, pp. 65 s.; tr. it. cit., p. 79. L'intero capitolo sesto dello scritto *Dell'intelletto comune sano e malato* (*ibi*, pp. 64-78; tr. it. cit., pp. 77-93) è dedicato all'analisi delle concezioni che la filosofia, il misticismo e la scienza hanno del mondo. Nel ricondurlo rispettivamente all'io, a Dio e al Tutto, esse finiscono per considerarlo come nulla, come apparenza. Ben diversa è la considerazione del mondo propria della comune intelligenza sana, per la quale esso è semplicemente qualcosa che rinvia continuamente a Dio e all'uomo.

renze teoriche dei loro esponenti,<sup>139</sup> non devono pertanto trarre in inganno: trovano anzi perfetta collocazione all'interno di quella sua peculiare interpretazione della storia della filosofia che è stata presa in esame nel primo capitolo del presente lavoro. In tal senso, nella lettera a Margrit Rosenstock del 16 giugno 1919, in cui riferisce di una serata trascorsa a casa del conoscente Mawrik Kahn, Rosenzweig scrive: «cercai di far passar loro la voglia dell'idealismo con la creazione. E allora mi successe qualcosa di formidabile. Mawrik, che legge Platone, obiettò: in fin dei conti si potrebbe pensare proprio il creatore anche come la somma idea – “in senso platonico, sebbene a quanto ne so non si trova in Platone” –, cosicché l'idea di verità produce sì il mondo, ma di nuovo l'idea di Dio quella di verità. Dunque proprio il sistema neoplatonico, il sistema di emanazione, che secondo “me” (II 1) [*Creazione o il perenne fondamento delle cose*] è appunto davvero la reazione del paganesimo all'(isolato) pensiero della creazione».<sup>140</sup>

Al «Tutto della visione idealistica, che colma tutte le sue membra e le sorregge ad una ad una»,<sup>141</sup> così che il mondo finisce per essere una sua emanazione o produzione, Rosenzweig oppone la logica della creazione, caratterizzata dall'inversione del 'no' e del 'sì' interni rispettivamente a Dio e al mondo. A differenza dei concetti di emanazione e di produzione, infatti, la creazione non misconosce l'autonomia del mondo inglobandola in una universalità producente, bensì

<sup>139</sup> Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, Cohen, il cui pensiero pure mirava a una produzione pura (cfr. *GS* II, p. 23; tr. it. cit., p. 22: al riguardo v. *supra*, p. 101), parrebbe nel giudizio di Rosenzweig sottrarsi all'accusa di volere rimuovere il concetto di creazione, se non altro per quanto riguarda la *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*. V., in tal senso, *Über Hermann Cohens «Religion der Vernunft»*, in *GS* III, p. 225; *HC*, pp. 95 s.: «Cohen scopre la correlazione [*Korrelation*]. [E quindi al posto della “produzione” (che è lo svanire del produttore nel prodotto) il patto (*Bund*).] Ma che cos'è la correlazione? Il – patto. La religione è “ingenua”. Essa non riduce i due della vita all'uno del pensiero. Così nasce il libro. [Il patto in Cohen salva la produzione dal destino dell'idealismo, cioè quello di capovolgersi nella mistica dello svanire; come la mostra pressappoco la via di Kant e di Hegel.]».

<sup>140</sup> *GB*, p. 330.

<sup>141</sup> *GS* II, p. 56; tr. it. cit., p. 54.

tiene ferma la fattualità in sé e per sé conclusa del cosmo plastico, salvaguardandola anzi dalle pretese onnicomprensive e riduzionistiche della filosofia: «l'idea di creazione [...] non permette che il creatore ed il mondo si confondano, anzi non pone nessuna connessione tra questi ed il mondo, se non questa: che il creatore ha creato e il mondo, in quanto creatura, preme verso il suo venir-creato».<sup>142</sup> Nella creazione, insomma, ha ancora valore la proposizione che indica il mondo come  $B = A$ , nella quale il particolare  $B$  è oggetto dell'asserzione e l'asserzione è costituita dall'universale  $A$ , presente anche nel Dio creatore ( $A = A$ ): «allora sarebbe chiaro senz'altro che l'abbondanza caotica del particolare è ciò che per primo è creato nella creazione e che l'universale è il recipiente posto, “dato” dal creatore, nel quale viene versato il particolare, che sgorga libero nella creazione. In una schietta contrapposizione dei concetti di mondo, il concetto di “creazione dal nulla” sarebbe quindi perfettamente al suo posto».<sup>143</sup> Secondo Rosenzweig, infatti, si tratta di una creazione appunto dal nulla, poiché essa «contiene la negazione del caos»:<sup>144</sup> non presuppone né una oscurità da cui irradia la luce, come vorrebbe la teoria emanazionistica neoplatonica, né un concetto limite della conoscenza, secondo la nozione idealistica di produzione. L'autore della *Stella della redenzione* rifiuta però di sviluppare oltre l'idea di creazione dal nulla così intesa: equivarrebbe ad assumere un concetto scientifico del mondo proprio della tradizione filosofica e più specificamente ancora – cosa a suo parere ben peggiore – della filosofia della religione.<sup>145</sup> Questa infatti, nel tentativo di offrire una rappresentazione

<sup>142</sup> *Ibi*, p. 150; tr. it. cit., p. 144.

<sup>143</sup> *Ibi*, pp. 153 s.; tr. it. cit., p. 147 (traduzione modificata).

<sup>144</sup> *Ibi*, p. 153; tr. it. cit., p. 147.

<sup>145</sup> Si è già visto *supra* (p. 154, nota 20) come Rosenzweig rifugga l'espressione «filosofia della religione», tanto è vero che essa compare soltanto due volte nella *Stella della redenzione*, appunto nelle pagine e con l'accezione negativa prese qui in esame (*ibi*, p. 155; tr. it. cit., pp. 148 s.). Non è necessario mettere ulteriormente in risalto l'idiosincrasia di Rosenzweig nei confronti della vecchia filosofia. Va invece rilevato che nel *Nuovo pensiero* egli si preoccupa di sottolineare che il proprio sistema filosofico non contempla una filosofia della religione (cfr. *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 141; *S*, p. 259). Tale affermazione è quanto meno curiosa e meriterebbe ulteriori approfondimenti, se non altro in relazione alla riflessione presente nella

della religione nell'ambito e secondo i canoni della filosofia, analizza il momento creativo isolatamente da rivelazione e redenzione, esaminando dunque la sola relazione di Dio e mondo e tralasciando completamente di prendere in considerazione anche l'uomo.<sup>146</sup> Solo la triangolazione Dio-mondo-uomo, che nella *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* viene articolata nel plesso autenticamente teologico creazione-rivelazione-redenzione, costituisce il centro dell'interesse di Rosenzweig. Di creazione dal nulla, allora, si potrà parlare in maniera definitiva soltanto una volta che si sia arrivati ad assumere anche la prospettiva della redenzione, cioè quando Dio e mondo e uomo si saranno disfatti della propria chiusura pre-mondana e si saranno rivolti l'uno all'altro: «la creazione del mondo deve trovare il suo termine soltanto nella redenzione; solo vista retrospettivamente a partire di là (o dovunque si debba collocare un tale punto finale), ma a partire di là, vedendola allora davvero assolutamente, essa dovrebbe essere “creazione dal nulla”. Di fronte a questo mondo creato-alla-fine (ma di fronte ad esso allora realmente) il mondo configurato della concezione meta-logica dovrebbe essere di necessità davvero “nulla”, cioè qualcosa che con il mondo creato è assolutamente incomparabile, non connesso, qualcosa che, insieme alla sua concupiscenza, è ormai passato».<sup>147</sup>

Nel rispondere agli interrogativi sollevati a riguardo della possibilità di una creazione dal nulla Rosenzweig sembra dunque individuare due diversi significati di essa. In una prima accezione negativa si ha creazione dal nulla in quanto non vi è alcun caos originario a par-

*Stella della redenzione* su problemi specificamente religiosi e sulle religioni stesse. Nel presente lavoro sia sufficiente segnalare, quale testimonianza paradigmatica di un nodo concettuale per Rosenzweig vivo e problematico, ciò che egli scrive nella lettera a Margrit Rosenstock del 27 novembre 1918, in *GB*, p. 201: «ieri da [Jonas] Cohn – mi illustrò la propria teoria dell'ebraismo, la propria vicenda personale me l'aveva già raccontata la volta precedente. E poi paragonò l'ebraismo al parsismo e al brahmanesimo, “altre religioni del mondo imperfette”. Il plurale “religioni” è di fatto ancora più impossibile del singolare. Con un uomo che parla di “religione” di fatto non si può proprio parlarne. Una cosa simile, però, mi succede come se io non scrivessi affatto la ✨; è tutto così diverso».

<sup>146</sup> Cfr. *GS* II, pp. 154 s.; tr. it. cit., pp. 147-149.

<sup>147</sup> *Ibi*, pp. 132 s.; tr. it. cit., p. 127.

tire dal quale viene prodotto il mondo. La creazione presuppone infatti tanto il Dio meta-fisico come creatore, quanto il mondo meta-logico come creatura. In una seconda accezione positiva è possibile parlare di creazione dal nulla nella misura in cui, data l'inversione interna alle fattualità pre-mondane che avviene nella sequenza creazione-rivelazione-redenzione, rispetto al mondo creato della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* il cosmo plastico della *Parte Prima* è realmente nulla. Entrambi i significati concorrono a meglio comprendere il senso della *Parte Seconda* dell'opera di Rosenzweig. Quanto a quello negativo, esso ribadisce la polemica dell'Autore nei confronti dell'idealismo, ma segnala anche che egli, pur avendo di mira un pensiero completamente nuovo, intuisce e indica le possibilità intrinseche alla propria critica della vecchia filosofia. Nonostante l'esplicito rifiuto da parte di Rosenzweig di sviluppare il concetto negativo di creazione dal nulla, infatti, tale concetto sembra presentarsi come possibile ulteriore elaborazione di quella filosofia del paganesimo che è stata ribattezzata in queste pagine come filosofia del nulla. Mi sembra, in tal senso, che debba essere interpretata diversamente la tesi sostenuta da Hans Martin Dober, per il quale la conoscenza idealistica si presenterebbe come *creatio ex nihilo*.<sup>148</sup> Secondo Dober la critica di Rosenzweig ai concetti di emanazione e di produzione si rivolgerebbe anche al concetto di creazione dal nulla, così come esso viene metaforicamente formulato nel frammento *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*: «la prima idea è naturalmente la rappresentazione di *me stesso* come un essere (*Wesen*) assolutamente libero. Nello stesso tempo con il mio libero essere autocosciente irrompe – dal nulla – un intero *mondo*, unica vera e pensabile *creazione dal nulla*». <sup>149</sup> I passi della *Stella della redenzione* sopra citati non sembrano però offrire alcun appiglio per una simile interpretazione. Al contrario, muovendo oltre quanto teorizzato da Rosenzweig, si potrebbe assumere il concetto di creazione dal nulla espresso nel frammento come portato di un idealismo critico che non

<sup>148</sup> Cfr. H. M. DOBER, *op. cit.*, p. 171.

<sup>149</sup> *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *GS III*, p. 5; tr. it. di P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, p. 304.

voglia oltrepassare i limiti imposti dalle dimensioni meta-fisica di Dio, meta-logica del mondo e meta-etica dell'uomo. Per quanto riguarda il significato positivo di creazione dal nulla, poi, appare una volta ancora decisivo il ruolo di continuità e rottura svolto dall'inversione. Il momento creativo implica infatti, pur presupponendoli, una trasformazione radicale di Dio e mondo pre-mondani, che vengono a trovare una nuova collocazione, effettivamente reale e non solo fattuale, all'interno della sequenza creazione-rivelazione-redenzione.

#### b) Tzimtzum

Al di là dei riferimenti espliciti, riportati nel paragrafo precedente, Rosenzweig sembra lasciare trasparire l'idea di una creazione dal nulla in almeno un altro passo della *Stella della redenzione*. A proposito della relazione tra Dio e l'uomo, cioè della rivelazione, l'Autore sottolinea infatti che «deve scaturire anch'essa direttamente dalla profondità del nascondimento divino, perché solo allora può compiere ciò che noi esigiamo: mettere al sicuro da una ricaduta nella notte del mistero la rivelazione che ha luogo nella creazione. [...] [D]ev'essere dunque una rivelazione che non “pone” nulla, che non crea nulla, traendolo da sé, nel vuoto; un manifestarsi di tal genere era certo anch'esso un rivelarsi, ma solo “anche” un rivelarsi, essenzialmente ed innanzitutto esso era creazione».<sup>150</sup> La citazione è significativa soprattutto nella misura in cui appare possibile individuare in essa, in continuità con l'opinione già formulata da Mosès, una certa analogia con la teoria cabbalistica dello *tzimtzum*.<sup>151</sup> L'esame di questa dottrina e della sua possibile presenza nella *Stella della redenzione* aiuterà

<sup>150</sup> GS II, p. 179; tr. it. cit., p. 172.

<sup>151</sup> Secondo S. MOSÈS, *op. cit.*, pp. 36-38, condizione originaria tanto della creazione quanto della rivelazione sarebbe l'idea di contrazione divina, che Rosenzweig avrebbe mutuato dalle *Età del mondo* di Schelling e dallo *tzimtzum* cabbalistico. Questa tesi è discussa in maniera fortemente critica da H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*, cit., pp. 371 s., il quale obietta che l'idea di contrazione divina, così connessa con l'evento della creazione, sarebbe difficilmente applicabile alla rivelazione. Si vedano anche, al riguardo, le argomentazioni di tipo teoretico, storico-critico ed ermeneutico addotte a sostegno della tesi di Mosès da C. BELLONI, *Filosofia e rivelazione*, cit., pp. 129 s.

a meglio comprendere il senso dell'inversione. Muovendo da essa oltre lo stesso Rosenzweig sarà poi possibile segnalare una ulteriore chiave di lettura del passaggio dal pre-mondo delle fattualità al mondo delle realtà effettive. Non va peraltro sottaciuto che il confronto con la *qabbalah* (קבלה: letteralmente «cosa ricevuta», «ricezione», quindi, in senso lato, «tradizione»),<sup>152</sup> intesa come il complesso delle dottrine esoteriche e mistiche dell'ebraismo (in particolare dal XII secolo in poi),<sup>153</sup> appare nel caso di Rosenzweig problematico tanto

<sup>152</sup> Per quanto riguarda il criterio di trascrizione dell'alfabeto ebraico ho fatto riferimento alla forma semplificata, senza segni diacritici e conforme alla fonetica italiana, impiegata in D. COHN-SHERBOK, *Ebraismo*, ed. it. a cura di E. Loewenthal, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 11 s.

<sup>153</sup> Data l'abbondanza della letteratura secondaria inerente alla *qabbalah*, mi limito a segnalare i saggi e gli studi critici cui ho fatto principalmente riferimento nel corso della ricerca: A. FRANCK, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Librairie Hachette et C<sup>ie</sup>, Paris 1843; aus dem Französischen übersetzt, erweitert und überarbeitet von A. Jellinek (*Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer*), Hunger, Leipzig 1844, bibliographisch überarbeitet und mit einem Nachwort versehen von A. K. Offenberg Kurator der Bibliotheca Rosenthaliana der Universität von Amsterdam, Weber, Amsterdam 1990; S. L. MACGREGOR MATHERS, *Kabbalah. Introduction*, in *The Kabbalah Unveiled. Containing the following Books of the Zohar: The Book of Concealed Mystery, The Greater Holy Assembly, The Lesser Holy Assembly*, translated into English from the Latin version of Knorr von Rosenroth, and collated with the original Chaldee and Hebrew text by S. L. MacGregor Mathers, George Redway, London 1887, Routledge & Kegan Paul, London 1926, 13<sup>th</sup> impression 1975, pp. 1-42; G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Jerusalem 1941, Schocken Books, New York 1946<sup>2</sup>; tr. it. dell'edizione tedesca (*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag, Zürich 1957) di G. Russo, introduzione di G. Busi, Einaudi, Torino 1993; H. SÉROUYA, *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, Bernard Grasset, Paris 1947, nouvelle édition revue et augmentée d'une introduction, couronné par l'Académie française, Bernard Grasset, Paris 1957; G. SCHOLEM, *Kabbalah and Mythos*, in «Eranos-Jahrbuch», XVII (1949), pp. 287-334; L. BAECK, *Jewish Mysticism*, in «The Journal of Jewish Studies», II (1950), No. 1, pp. 3-16; L. SCHAYA, *L'homme et l'absolu selon la Kabbale*, Buchet/Chastel, Corrèa, Paris 1958; tr. it. di A. Audisio, Rusconi, Milano 1976; deutsche Ausgabe vom Autor übersetzt, neu bearbeitet und erweitert, Otto Wilhelm Barth, Weilheim/Oberbayern, 1972; A. SAFRAN, *La Cabale*, avec la collaboration d'E. Starobinski-Safran, Payot, Paris 1960; tr. it. di A. Levi, presentazione di E. Toaff, Carucci editore, Roma 1981; G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960; tr. it. di A. Solmi, Giulio Einaudi, Torino 1980; ID.,

sul piano di un suo diretto rapporto con le fonti cabbalistiche quanto soprattutto per la sua dichiarata ostilità nei confronti della mistica in generale, data la pretesa di quest'ultima di cogliere per via esperienziale la totalità.<sup>154</sup> Per quanto riguarda il primo aspetto è però possibile ricostruire un rapporto per lo meno indiretto tra Rosenzweig e la *qabbalah*, dove risulta ancora una volta determinante la mediazione della fonte schellinghiana. Più decisiva appare l'obiezione secondo la quale la proposta teoretica di Rosenzweig sarebbe nell'autocomprensione dell'autore «una delle prospettive *più radicalmente anti-mistiche* del nostro secolo», caratterizzata da un «attacco frontale alla mistica» in «termini decisamente *negativi e negatori*». Si deve proprio al merito di Francesco Paolo Ciglia, che pure a tali conclusioni è pervenuto, l'aver anche evidenziato, attraverso la ricomposizione in mosaico dei frammenti sparsi e tutto sommato marginali della meditazione di Rosenzweig sulla mistica, come sia possibile rintracciare nella *Stella della redenzione* una «*mistica sotterranea e segreta* [...]».

*Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, hrsg. von E. L. Ehrlich, Bd. 3), Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962; tr. it. dell'edizione francese (*Les origines de la Kabbale*, tr. par J. Loewenson, Aubier-Montaigne, Paris 1966) di A. Segre, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980; ID., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Rhein-Verlag, Zürich 1962; ID., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970; tr. it. di M. Bertaggia, Marietti, Genova 1986; ID., *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973; ID., *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974, Dorset Press, New York 1987; tr. it. di R. Rambelli, Edizioni Mediterranee, Roma 1982; ID., *Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte*, in «Wissenschaftskolleg. Jahrbuch», (1981/82), pp. 281-289; A. M. DI NOLA, *Cabbala e mistica giudaica*, prefazione di E. Toaff, Carucci editore, Roma 1984; R. GOETSCHER, *La Kabbale*, Presses Universitaires de France, Paris 1985; tr. it. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 1995; A. SAFRAN, *Sagesse de la Kabbale*, Éditions Stock, Paris 1986; tr. it. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 1988; M. IDEL, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, New Haven/London 1988; tr. it. di F. Lelli, Giuntina, Firenze 1996; G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>154</sup> V., per esempio, *GS* II, p. 435; tr. it. cit., p. 419: «il Tutto, che sia tanto 'tutto' [*alles*] quanto 'intero' [*ganz*], non può né essere onestamente conosciuto, né chiaramente esperito; soltanto il disonesto conoscere dell'idealismo e il torbido esperire della mistica possono dare ad intendere a se stessi di essere capaci di abbracciarlo».

Questa mistica non pronunciata, che si carica, via via, ora di risonanze affettive, ora di risonanze più propriamente speculative, gioca, *di fatto*, un ruolo di fondamentale importanza all'interno della *Stella della Redenzione*». <sup>155</sup> Si aggiunga a queste considerazioni il fatto che è pressoché impossibile pervenire a una definizione della *qabbalah* che renda ragione di tutte le diverse dottrine che hanno caratterizzato la storia della mistica ebraica. In tal senso è sufficiente segnalare, in linea con l'autorevole giudizio di Moshe Idel, le due principali correnti di essa, quella teosofico-teurgica e quella estatico-unitiva, <sup>156</sup> per comprendere come la prima non possa rientrare *in toto* sotto gli strali del rifiuto del misticismo da parte di Rosenzweig. Nella sua dimensione teosofica, infatti, la *qabbalah* non aspira tanto all'*unio mystica* con Dio, quanto alla conoscenza di Dio e dei suoi misteri: si propone come tentativo di teorizzare una struttura elaborata del mondo divino, cioè di offrirlo nel pensiero alla contemplazione del pensiero stesso. D'altra parte, nonostante la propria dimensione speculativa, la teosofia cabbalistica non può essere identificata *tout court* con la riflessione filosofica in senso stretto, dal momento che differisce da questa se non altro sotto l'aspetto del metodo, caratterizzato da un pensare per immagini e per simboli piuttosto che per concetti.

Anche il problema della *creatio ex nihilo* è stato oggetto della riflessione della *qabbalah*. Innanzitutto la creazione riveste un ruolo di centrale importanza nel pensiero cabbalistico: di fronte all'agnosticismo mistico nei confronti dell'*En Sof* (אין סוף): letteralmente «Senza fine», quindi «Infinito»), vale a dire di Dio stesso quale *deus absconditus*, soltanto la contemplazione del rapporto tra creatore e creazione consente in certa misura di conoscere Dio. Inoltre, come già rilevato da Gershom Scholem, il concetto di creazione dal nulla non costituisce soltanto uno dei più importanti nuclei tematici della teologia delle tre religioni monoteistiche, ma è stato anche sempre oggetto, in tutte e tre le religioni, di una paradossale reinterpretazione da parte della mistica, che si è spinta a spiegare la creazione dal nulla come

<sup>155</sup> Cfr. F. P. CIGLIA, *op. cit.*, pp. 123-154 (*Studio Quarto: La questione della mistica*). Le citazioni sono tratte, nell'ordine, dalle pp. 124, 133, 125, 153-154.

<sup>156</sup> Cfr. M. IDEL, *op. cit.*, p. XI e *passim*; tr. it. cit., p. 11.

creazione che Dio è in grado di suscitare per via emanazionistica a partire da se stesso, o perché il nulla costituisce un aspetto della sua propria natura oppure perché, secondo un'altra ipotesi, egli stesso è metaforicamente il nulla.<sup>157</sup> Il nodo problematico, da un punto di vista teoretico, è connesso a quello di una esatta definizione della libertà divina: se la si vuole non condizionata da alcunché di originario, che limiti Dio nella sua potenza creatrice, bisogna chiarire in che modo possa esistere qualcosa di diverso da Dio, cioè il mondo, dal momento che l'essere divino è già dappertutto. La dottrina dello *tzimtzum*,<sup>158</sup> così come elaborata nel XVI secolo a Safed da Itzchaq

<sup>157</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in «Eranos-Jahrbuch», XXV (1956), pp. 87-119, testo rielaborato e integrato in ID., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, cit., pp. 53-89; tr. it. cit., pp. 41-73.

<sup>158</sup> Oltre all'importante saggio di Scholem citato nella nota precedente, faccio riferimento, per quanto riguarda la teoria dello *tzimtzum*, a ID., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, cit., pp. 285-290, 442 s.; tr. it. cit., pp. 270-274, 295 s.; J. VON KEMPSKI, *Zimzum: Die Schöpfung aus dem Nichts*, in «Merkur», XIV (1960), Heft 12, pp. 1107-1126; G. SCHOLEM, *Kabbalah*, cit., pp. 129-135; tr. it. cit., pp. 133-140; M. IDEL, על תולדות מושג ה'צמצום' בקבלה ובמחקר, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», X (1992), pp. 59-112; parziale tr. it. di S. Campanini sotto il titolo: *Il concetto di Šimsum in Nahmanide*, in M. IDEL – M. PERANI, *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Giuntina, Firenze 1998, pp. 215-224; G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, cit., pp. 390-397 (voce: Šimsum. *Nascondimento, Contrazione*); SH. MAGID, *Origin and Overcoming the Beginning. Zimzum as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala*, in AA. VV., *Beginning/Again. Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*, ed. by A. Cohen and Sh. Magid, Seven Bridges Press, New York/London 2002, pp. 163-214. Va rilevato come la letteratura secondaria inerente alla dottrina dello *tzimtzum* risulti essere fortemente dipendente dalle ricerche e dall'interpretazione di Gershom Scholem. Appare pertanto opportuno segnalare i rilievi avanzati più in generale da Moshe Idel, secondo il quale non si può non avvertire la problematicità dell'identificazione degli studi cabbalistici con gli orientamenti teoretici e metodologici di un unico studioso (cfr. M. IDEL, *Kabbalah*, cit., p. 17; tr. it. cit., p. 33). I lavori di Idel si caratterizzano in tal senso per un continuo confronto critico con quelli di Scholem: pur riconoscendo a quest'ultimo l'indubbio merito di avere fornito agli studi cabbalistici una notevole rispettabilità a livello accademico, Idel allarga il *corpus* letterario di riferimento, rilegge i testi studiati da Scholem dandovi diverso rilievo e ipotizzando interpretazioni alternative, indaga su movimenti mistici trascurati, preferisce al metodo storico-filologico, che mira alla collocazione spaziale e temporale dei testi e delle personalità cabbalistiche, un approccio fenomenologico-comparativo, incentrato sui concetti e sui sistemi della *qabbalah*.

Luria e dalla sua scuola (Chayyim Vital, Yosef Ibn Tabul, Isra'el Saruk), rappresenta una delle risposte più feconde a questo problema, riuscendo anche a ovviare al panteismo implicito nell'emanazionismo delle dottrine cabbalistiche precedenti. Essa interpreta la creazione dal nulla come creazione che Dio suscita non muovendo da se stesso verso l'esterno, ma contraendosi in se stesso. *Tzimtzum* (צמצום: letteralmente «concentrazione», «contrazione», ma secondo Scholem da tradursi, per comprendere appieno il significato della concezione di Luria, con «ritiro», «ritorno»)<sup>159</sup> indica il movimento originario con cui l'*En Sof*, che è tutto in tutte le cose, si ritrae in se stesso per lasciare vacante uno spazio originario in cui ritornare nell'atto della creazione. Scrive Scholem: «il primo di tutti gli atti dell'Essere infinito, dell'*En-Sof*, non fu [...] un movimento verso l'esterno, ma verso l'interno, un movimento entro se stesso, un restringersi in sé – se posso usare questa ardita espressione – di Dio, “da sé in se stesso”». <sup>160</sup> Dal momento che non vi è nulla che non sia penetrato dall'essere divino, l'esistenza del mondo è spiegabile soltanto mediante un processo di contrazione da parte di Dio stesso. Solo questo atto di occultamento, questo esilio, questa discesa divina nella propria intima profondità, infatti, può rappresentare adeguatamente la creazione dal nulla: nel «rinnovato, continuo concentrarsi (*kontinuierliches Sich-Zusammennehmen*) e ritrarsi (*Sich-Zurückziehen*)»<sup>161</sup> di Dio si è in presenza di un atto che suscita il nulla; da questa assoluta libertà creativa di Dio, che equivale all'autolimitazione della sua infinita pienezza, risulta il nulla. Successivamente Dio, con un raggio della propria essenza, procede fuori di sé e dà inizio alla rivelazione, vale a dire al proprio dispiegarsi nello spazio primordiale che ha prodotto concentrandosi in se stesso. Si ha così una costante tensione tra la luce che rifluisce in Dio stesso e quella che scaturisce da lui: si tratta di un doppio movimento, di una profonda dialettica fino ai più bassi gradi dell'esistente, tra contrazione ed emanazione, «discesa-in-sé

<sup>159</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, cit., p. 285; tr. it. cit., p. 271.

<sup>160</sup> *Ibi*, p. 286; tr. it. cit., p. 271.

<sup>161</sup> *Id.*, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, cit., p. 87; tr. it. cit., p. 71.

(*In-sich-selber-Steigen*) e procedere-fuori-di-sé (*Aus-sich-selber-Steigen*)»,<sup>162</sup> movimento centripeto e movimento centrifugo, ispirazione ed espirazione del respiro divino, riflusso e flusso.<sup>163</sup> In tal modo, in definitiva, un residuo di manifestazione divina continua a operare in tutte le cose, ma esse ricevono una propria realtà, che le tutela dal rischio di dissoluzione nell'essere tutto in tutto dell'*En Sof*.

La dottrina dello *tzimtzum* quale simbolo della *creatio ex nihilo* ritorna a mio avviso nelle *Età del mondo* di Schelling e di riflesso, per quanto attiene l'inversione del 'sì' e del 'no', anche nella *Stella della redenzione*. Si tratta in entrambi i casi più di una ricezione indiretta, fatta di echi e suggestioni, che non di una esplicita e analitica elaborazione. A maggior ragione queste considerazioni sono valide per l'opera di Rosenzweig, sia per il fatto che il riferimento sarebbe, riprendendo una appropriata espressione di Belloni, «di terza mano»,<sup>164</sup> sia perché l'Autore si esprime, quasi per precisa scelta metodologica, attraverso la citazione non virgolettata, l'allusione, l'evocazione continua della tradizione religiosa e filosofica.<sup>165</sup>

È nota l'esistenza di una relazione tra Schelling e la *qabbalah*, per quanto sia argomento di discussione tra gli studiosi se tale rapporto sia diretto o soltanto indiretto, e in che misura abbia effettivamente segnato l'elaborazione schellingiana. Non mancano in ogni caso

<sup>162</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 72.

<sup>163</sup> Cfr. ID., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, cit., p. 289; tr. it. cit., p. 273.

<sup>164</sup> C. BELLONI, *Filosofia e rivelazione*, cit., p. 182.

<sup>165</sup> In tal senso F. POPOLLA, *op. cit.*, p. 278, ha osservato che la «citazione non 'virgolettata'» è la forma del dialogo che Rosenzweig intrattiene nelle proprie opere con la tradizione del passato. In modo analogo alle poesie di Yehudah Ha-Lewi, dove le parole del poeta si fondono in modo naturale e necessario con quelle della Scrittura, «il testo della *Stella della redenzione* è inframmezzato continuamente non solo da citazioni dalla Bibbia e dalla tradizione talmudica e midrashica, ma anche da espressioni e termini di Goethe, Schelling, Kant, Hegel, Cohen, cioè, in generale, del bagaglio concettuale e linguistico della tradizione filosofica occidentale. La citazione non è un vezzo, né cerca lo stravolgimento dello spirito espresso in quelle parole da parte di chi le utilizza, né tanto meno vuole realizzare un plagio. È invece il luogo in cui si stabilisce il dialogo, l'interpretazione, la *traduzione della tradizione* che è giunta fino a noi».

studi critici che hanno messo in evidenza come Schelling abbia subito il fascino, se non addirittura l'influenza, della tradizione cabbalistica, specialmente attraverso la teosofia di Jakob Böhme e di Friedrich Christoph Oetinger.<sup>166</sup> Secondo Christoph Schulte, che pure nega una ricezione diretta della *qabbalah* da parte di Schelling, quest'ultimo rappresenterebbe il «paradigma della indiretta ricezione romantica della *qabbalah*: ciò che egli conosce e usa della *qabbalah* non gli deriva tanto da un maestro ebreo, quanto da Böhme, da Giordano Bruno, da Knorr von Rosenroth, da Oetinger, Jacobi e Molitor, ma anche dal celebre-famigerato scritto sobillatore antisemita *Entdecktes Judentum* (Königsberg 1711) di Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704), una ulteriore importante fonte del 'sapere' romantico circa l'ebraismo e la *qabbalah*».<sup>167</sup> Schulte ha anche inteso dimostrare in che modo il concetto di *tzimzum* è stato da Schelling recepito, reinterpretato e posto a fondamento di una filosofia del Dio vivente, vale a dire di un pensare che comporta il primato dell'essere sul pensiero, dell'esistenza sull'essenza, della filosofia positiva della realtà sulla pura teoria della filosofia negativa.<sup>168</sup> Egli osserva che la parola *tzimzum*, sebbene

<sup>166</sup> Soprattutto Ernst Benz ha dedicato le proprie ricerche al riguardo: cfr. E. BENZ, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens* (Albae Vigiliae, unter Mitwirkung von S. Eitrem und Ch. De Tolnay, hrsg. von K. Kerényi, Neue Folge, Heft XV), Rhein-Verlag, Zürich 1955; ID., *Schellings theologische Geistesahnen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1955, Nr. 3, pp. 231-306), Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner, Wiesbaden 1955; ID., *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1968 (specialmente il cap. IV, *Les sources cabbalistiques de la philosophie romantique de la Nature*, pp. 55-67). Si veda anche lo specifico studio di W. A. SCHULZE, *Schelling und die Kabbala*, in «Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart», XIII (1957), Heft 2, pp. 65-99, Heft 3, pp. 143-170, Heft 4, pp. 210-232.

<sup>167</sup> CH. SCHULTE, *Kabbala in der deutschen Romantik. Zur Einleitung*, in AA. VV., *Kabbala und Romantik*, cit., p. 7.

<sup>168</sup> CH. SCHULTE, *Zimzum in the Works of Schelling*, in «Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly», XLI (1992), pp. 21-40, qui citato nella versione tedesca *Zimzum bei Schelling*, in AA. VV., *Kabbala und Romantik*, cit., pp. 97-118.

A riguardo della presenza della dottrina dello *tzimzum* in Schelling cfr. anche G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, cit., p. 444, nota 77; tr. it.

non compaia una sola volta nelle opere e nelle lettere di Schelling, è presente quale idea decisiva e portante nelle *Lezioni di Stoccarda*<sup>169</sup> e negli abbozzi delle *Età del mondo*: «la parola *tzimtzum* manca, la questione è presente. L'idea originariamente mistica della contrazione di Dio è malgrado tutto l'unico elemento proveniente dalla *qabbalah* che nell'opera di Schelling guadagna davvero una portata sistematico-filosofica».<sup>170</sup> Per quanto riguarda in particolare la prima delle *Età del mondo*, il passato, ritengo importante rilevare come nel giudizio di Schulte essa appaia «informata [*geprägt*] dalla contrazione di Dio».<sup>171</sup> Ciò sarebbe riscontrabile, come osservato non soltanto da Schulte ma ancor più da Wilhelm August Schulze, sia negli abbozzi del 1811 e del 1813<sup>172</sup> sia nella terza versione – quella che Rosenzweig ebbe modo di leggere nella edizione Reclam – del 1814-1815:<sup>173</sup>

cit., p. 296, nota 77; W. A. SCHULZE, *op. cit.*, Heft 2, pp. 68-77, Heft 3, pp. 154-167; J. VON KEMPSKI, *op. cit.*, p. 1125; J. HABERMAS, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in ID., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft, hrsg. von W. Hennis und R. Schnur, Bd. 11), Hermann Luchterhand, Neuwied am Rhein/Berlin 1963, pp. 108-161, durchgesehene, erweiterte und neu eingeleitete Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971<sup>4</sup>, pp. 172-227; G. SCHOLEM, *Kabbalah*, cit., p. 134; tr. it. cit., p. 138; M. IDEL, *Il concetto di Šimšum in Naḥmanide*, cit., p. 216, nota 7; I. RÜHLE, *op. cit.*, pp. 150-153.

<sup>169</sup> F. W. J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1810, in ID., *Sämmtliche Werke*, cit., Abt. I, Bd. 7, cit., pp. 417-484; tr. it. di L. Pareyson, in ID., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 141-193.

<sup>170</sup> CH. SCHULTE, *Zimzum bei Schelling*, cit., p. 97.

<sup>171</sup> *Ibi*, p. 113.

<sup>172</sup> Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente*, cit., pp. 23 («l'inizio risiede nell'attrazione [*Anziehung*]. Tutto l'essere è contrazione [*Contraction*]»), 24, 25, 35, 36, 38, 50, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 73, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 93, 98, 181, 243, 258, 264, citate da W. A. SCHULZE, *op. cit.*, Heft 3, pp. 161-163 e da CH. SCHULTE, *Zimzum bei Schelling*, cit., pp. 113-115 (sono indicate in tondo le pagine citate da Wilhelm August Schulze, in corsivo quelle richiamate da Christoph Schulte, sottolineate quelle che ricorrono in entrambi gli autori).

<sup>173</sup> Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit., pp. 221, 231, 232 s., 244, 249-252, 255, 311, 320, 324, 326, 327, 330, 333, 334 s., 344; tr. it. cit., pp. 62, 71, 72 s., 84, 87-91, 93 s., 148 («ogni evoluzione presuppone una involuzione; nell'attrazione [*Anziehung*] è l'inizio, e la forza di contrazione [*contrahirende Kraft*] costi-

è del resto sufficiente richiamare i passi delle *Età del mondo* citati a proposito della dialettica interna alla natura divina nel paragrafo secondo del presente capitolo,<sup>174</sup> per ritrovare in essi l'idea di un ritrarsi ed estendersi di Dio, di una sua contrazione ed espansione, di un movimento diastolico e sistolico interno alla sua natura.

Anche Rosenzweig fa riferimento alla relazione esistente tra Schelling e la dottrina cabbalistica dello *tzimzum*. Nella «*Cellula originaria*» della «*Stella della redenzione*» – si è già avuto modo di citarlo<sup>175</sup> – egli scrive infatti a Rudolf Ehrenberg: «un Dio vi “è” prima di ogni relazione, tanto con il mondo che con se stesso, e solo *questo* essere di Dio, totalmente anipotetico, è il punto germinale della realtà di Dio, ciò che Schelling [...] chiama l’“oscuro fondamento” (*dunkeln Grund*), ecc., un internarsi (*Verinnerung*) di Dio che *antecede* non soltanto il suo autoestrinsecarsi, ma persino il suo sé (come insegna, a quanto ne so, la *kabbala* luriana; te ne parlai un giorno)».<sup>176</sup> Al di là della constatazione di Schulte, secondo il quale l'autore della *Stella della redenzione* avrebbe con questa affermazione indicato per primo l'esistenza di un rapporto tra la *qabbalah* di Luria e la filosofia schellinghiana delle *Età del mondo*,<sup>177</sup> il passo appare rilevante sotto più aspetti: si tratta, innanzitutto, di uno dei non molti riferimenti espliciti che Rosenzweig fa alla tradizione cabbalistica;<sup>178</sup> richiama in

tuisce la vera forza originale e radicale di ogni vita. Ogni vita comincia con una contrazione [*Zusammenziehung*]), 155 s., 160, 161, 162, 165, 168, 169 s., 178, citate da W. A. SCHULZE, *op. cit.*, Heft 3, pp. 156-158 e da CH. SCHULTE, *Zimzum bei Schelling*, cit., p. 116 s. (sono indicate in tondo le pagine citate da Wilhelm August Schulze, in corsivo quelle richiamate da Christoph Schulte). Alle pp. 311 e 315 di F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Bruchstück*, cit.; tr. it. cit., pp. 147 e 151, fa inoltre riferimento I. RÜHLE, *op. cit.*, pp. 151 s.

<sup>174</sup> V. *supra*, pp. 171 s.

<sup>175</sup> V. *supra*, p. 111.

<sup>176</sup> «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS* III, p. 128; *S*, p. 245.

<sup>177</sup> Cfr. CH. SCHULTE, *Zimzum bei Schelling*, cit., p. 98.

<sup>178</sup> V. anche *Atheistische Theologie* (1914, apparso per la prima volta in F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, cit., pp. 278-290), in *GS* III, p. 696; *S*, p. 239 (Rosenzweig cita «quella famosa affermazione centrale del maestro della *kabbalah* [Shim'on bar Yocha'y (II sec.), cui la tradizione giudaica attribuiva lo *Sefer ha-Zohar*; parziale tr. it. (*Il libro dello splendore. Brani scelti dallo Zohar*) a cura di E. e A. Toaff, Esperienze, Fossano 1971]: “Dio dice: se voi non mi rendete testimonianza,

maniera inequivocabile la dottrina dello *tzimtzum*; sembra infine con-

io non sono”» – massima attestata, peraltro, nel testo midrashico *Pesiqta’ de-Rav Kahana’* XII,6); *Zeit ists...* (*Ps. 119, 126*), in *GS* III, p. 470; *EBfv*, p. 129 (Rosenzweig scrive che gli insegnanti, nell’ultimo anno scolastico della sua ideale educazione religiosa ebraica, potrebbero «addirittura osare aprire uno squarcio nello *Zohar* o in Luria»); le lettere a Margrit Rosenstock del 25 agosto e 21 novembre 1918 e del 12 marzo 1919, in *GB*, pp. 128 s. («non avrei mai creduto che un giorno mi sarei seriamente interessato di questa figura [✠]; nel suo impiego sinagogale mi stava di fatto antipatica. Se ne è occupata tra l’altro la *qabbalah*; ma di più non so»), p. 197 («poiché [Hermann U. Kantorowicz] sa davvero tutto, gli ho domandato che cosa significhi propriamente l’“esagramma” (✠). Inizialmente pensava che dovessi saperlo proprio *io*, che proprio *io* sarei il cabbalista (!) (era un grande soprattutto in simili provocazioni piene di tatto: mi chiese, poiché questa era appunto “la mia specialità”, che cosa sarebbe ora accaduto della Palestina ecc.), poi però andò a verificare, ma aveva soltanto il *Brockhaus* [prestigioso lessico tedesco]: lì stava “simbolo pitagorico, anche insegna di osteria”») e pp. 252 s. («oggi sono stato molte ore nella Biblioteca Comunale e mi sono davvero immerso nei libri. Tra l’altro ho avuto proprio modo di accertare che non ho alcun predecessore nella ✠, — purtroppo. I concetti fondamentali della *qabbalah* sono immediatamente accostati alla figura di un uomo. Peccato»); *GS* II, pp. 191, 306, 454, 455-457; tr. it. cit., pp. 183 («“se voi mi date testimonianza, allora io sono Dio, e altrimenti no”, così il maestro della cabbala fa dire al Dio dell’amore»), 296 («la sua [del visionario] preghiera è un semplice mettere alla prova (per usare le parole della cabbala) l’impazienza divina, allo stesso modo che la preghiera del peccatore mette alla prova la pazienza divina?»), 437 («tra il “Dio dei nostri padri” e la “legge” la mistica giudaica getta un suo ponte assai peculiare. In luogo del concetto universale di creazione essa pone quello di una creazione segreta, quella che, alludendo alla visione di Ezechiele, si chiama “storia del carro”»: si tratta della dottrina cabbalistica della *merkavah*), 438-440 (laddove viene presa esplicitamente in considerazione la teoria della *shekhinah* e, implicitamente, quella del *tiqqun*); la lettera a Simon probabilmente dell’estate del 1922, in *GS* I 2, p. 798 («tra il chassidismo e il pietismo europeo del XVIII secolo corrono certamente alcuni fili non ancora scoperti, così come il grandioso XVI secolo (la controversia a riguardo della *semikhah* [ordinazione], Molcho, Caro, Luria!!!) ha certamente comunicato in maniera sotterranea con il secolo di Lutero e di Loyola»); l’annotazione diaristica del 30 giugno 1922, in *GS* I 2, p. 800 (citata *infra*, pp. 204 s., nota 183); *Zum zweiten Band der Encyclopaedia Judaica. Mit einer Anmerkung über Anthropomorphismus* (in «Der Morgen», IV (1928), Heft 5, pp. 501-506), ora con il titolo *Zur Encyclopaedia Judaica. Zum zweiten Band. Mit einer Anmerkung über Anthropomorphismus*, in *GS* III, p. 740; parziale tr. it. in *S* (*Nota su «Antropomorfismo»*), pp. 189 s. (in cui Rosenzweig prende in considerazione sia il «grottesco sviamento della *kabbalah* antica, che consistette nel voler numerare e misurare la “figura” di Dio», sia il concetto di *En Sof* della media e tarda *qabbalah*).

fermare che per una esatta valutazione del rapporto di Rosenzweig con la *qabbalah* si deve tenere presente la mediazione di Schelling. Proprio in tal senso, del resto, Moshe Idel ha osservato che «un notevole ostacolo intralcia qualunque tentativo di accertare l'esistenza di eventuali connessioni tra la filosofia di Franz Rosenzweig e la *Kabbalah*: la vasta conoscenza di Rosenzweig della dottrina di Schelling e la profonda influenza da questa esercitata sul suo pensiero andrebbero valutate alla luce dell'affinità tra alcune concezioni di Schelling e la letteratura cabbalistica».<sup>179</sup> Data la vastità e la complessità dell'analisi che un tale confronto comporterebbe, si sono qui presi in considerazione soltanto gli elementi strettamente funzionali al concetto di *creatio ex nihilo*, al fine di mostrare in che modo la dottrina dello *tzimtzum* possa essere indirettamente giunta sino a Rosenzweig. Che aspetti cabbalistici siano presenti nella *Stella della redenzione* è tesi del resto sostenuta dalla *Forschung*,<sup>180</sup> anche in questo caso – come

<sup>179</sup> M. IDEL, *Franz Rosenzweig and the Kabbalah*, in AA. VV., *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, cit., p. 162; tr. it. di G. Scalera, in «Filosofia e teologia», XIV (2000), n. 2, p. 257.

<sup>180</sup> Il primo autore a segnalare un possibile rapporto di Rosenzweig con la *qabbalah* è stato G. SCHOLEM, *פראנץ רוזנצווייג וספרו כוכב הנאולה*, Ha-Avar, Jerusalem 1930; citato nel presente lavoro con riferimento alla tr. fr. di Bernard Dupuy (*Franz Rosenzweig et son livre «L'Étoile de la Rédemption»*), in AA. VV., *Franz Rosenzweig* (Les Cahiers de «La nuit surveillée», n. 1), cit., pp. 17-37; tr. it. di M. Bertaggia, in F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale Editrice, Venezia 1983, pp. 73-98. Cfr. anche G. SCHOLEM, *Zur Neuauflage des «Stern der Erlösung»*, in «Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt», X (1931/32), Heft 1, pp. 15-17, successivamente in ID., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, pp. 226-234; N. N. GLATZER, *Was Franz Rosenzweig a Mystic?*, in AA. VV., *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann in Occasion of His 70th Birthday*, ed. by S. Stein and R. Loewe, published in association with the Institute of Jewish Studies, London, by the University of Alabama Press, Alabama 1979, pp. 121-132; W. Z. HARVEY, *How much Kabbalah in the «Star of Redemption»?*, in «Immanuel. A Semi-annual Bulletin of Religious Thought and Research in Israel», (1987), No. 21, pp. 128-134; M. IDEL, *Franz Rosenzweig and the Kabbalah*, cit., pp. 162-171; tr. it. cit., pp. 257-267; K. E. GRÖZINGER, *In Rosenzweigs Seele – die Kabbala*, in AA. VV., *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, hrsg. von E. Goodman-Thau und W. Schmied-Kowarzik, Akademie Verlag, Berlin 1994, pp. 127-139; Y. K. GREENBERG, *Better than Wine. Love, Poetry, and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig* (AAR. American Academy of Reli-

già per Schelling – con opinioni differenti a riguardo della concreta influenza di essi sulla autonoma elaborazione di Rosenzweig. Se certo non si può fare a meno di notare come Rosenzweig avesse una conoscenza della *qabbalah* per lo più indiretta<sup>181</sup> e fortemente parziale, al punto da incorrere talvolta in citazioni non corrette,<sup>182</sup> si deve però anche segnalare l'autocomprensione dell'autore della *Stella della redenzione*, quale risulta per lo meno dalle pagine del diario del 30 giugno 1922: «il mio problema ha i suoi veri predecessori proprio nella *qabbalah*. Io mostro però come il problema cabbalistico non sia specificamente teologico (bensì insorga allo stesso modo per U [uomo] e per M [mondo] come per אִין סוּף [En Sof]) e come esso, nella priorità del teologico stabilita dalla *qabbalah*, possa essere fondato soltanto attraverso l'idea del tempo reale (*che accade* e non “che si sviluppa” ecc.), la quale contraddice la pura teoria delle potenze [*Potenzienlehre*: il riferimento è alla dottrina cabbalistica delle *sefirot*]. Il mio accordarmi con l'intelletto comune sano si riferisce dunque a due punti: 1) realtà dello spazio, dunque inammissibilità della *coincidentia oppositorum* [...]; 2) realtà del tempo, dunque inammissibi-

gion. Reflection and Theory in the Study of Religion, ed. by D. E. Klemm, No. 7), Foreword by E. R. Wolfson, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1996, pp. 35-50.; E. R. WOLFSON, *Facing the Effaced: Mystical Eschatology and the Idealistic Orientation in the Thought of Franz Rosenzweig*, in «Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/ Journal for the History of Modern Theology», IV (1997), Heft/Issue 1, pp. 39-81.

<sup>181</sup> Sono grato alla Prof.ssa Horwitz per avermi messo a disposizione il testo ancora inedito del suo intervento su *From Hegelianism to a Revolutionary Understanding of Judaism: Franz Rosenzweig's Attitude toward Kabbala and Myth*, tenuto in occasione del Congresso internazionale «Franz Rosenzweigs Neues Denken» (Kassel, 28 marzo – 1° aprile 2004). La sua documentata ricerca sull'«uso della *qabbalah* negli scritti di Rosenzweig quale base per il suo pensiero a riguardo del mito ebraico» si segnala anche per un paragrafo dedicato all'individuazione delle possibili fonti di Rosenzweig per lo studio della *qabbalah*. Mi limito a indicare qui di seguito i titoli inerenti alla *qabbalah* che compaiono nella lista dei libri della biblioteca di Rosenzweig: PH. BLOCH, *Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Alkalay, Preßburg 1905; M. WIENER, *Die Lyrik der Kabbalah. Eine Anthologie*, R. Löwit, Wien/Leipzig 1920.

<sup>182</sup> È il caso, per esempio, delle sopra citate (p. 201, nota 178) pagine di *Atheistische Theologie*, in *GS* III, p. 696; *S*, p. 239, e di *GS* II, p. 191; tr. it. cit., p. 183.

lità che la categoria di eternità possa in qualche modo inserirsi nell'«ac cadere».<sup>183</sup>

Non si può sposare appieno la tesi radicale di Bienenstock, secondo cui «l'interesse di Rosenzweig per il modo con cui la *qabballah*, specie quella di Itzchaq Luria, ha rappresentato la creazione è stato *senza dubbio* suscitato da Schelling».<sup>184</sup> Alla luce delle considerazioni avanzate sembra però innegabile l'esistenza di un legame tra Rosenzweig e la dottrina dello *tzimtzum*, reso possibile anche dalla probabile mediazione schellinghiana delle *Età del mondo*. Si tratta ora, da ultimo, di verificare quale ruolo lo *tzimtzum* rivesta nelle pagine della *Stella della redenzione*. Le opinioni degli studiosi al riguardo divergono in maniera sensibile, segno evidente tanto della difficoltà interpretativa dell'opera di Rosenzweig quanto di una certa facile applicabilità del simbolismo cabbalistico. Merita innanzitutto segnalare – per quanto il farlo possa apparire marginale rispetto al discorso sino a qui condotto – la suggestiva ipotesi di lettura avanzata da Scholem, il quale interpreta in generale *La stella della redenzione* come opera teologica che affonda le proprie radici nella tradizione cabbalistica, ripensandone al contempo fede ed esperienza. Scholem osserva che l'opera di Rosenzweig apparve in un contesto storico in cui la teologia (Dio) sembrava essere stata rimpiazzata sia dalla sociologia e dal materialismo dialettico (mondo) sia dalla psicologia e dalla psicoanalisi (uomo): si sarebbe però trattato di un'ultima contrazione divina, attraverso la quale Dio avrebbe deciso di rivelarsi a quell'epoca. E *La stella della redenzione* apparve a Rosenzweig appunto nella forma del *maghen Dawid* (☆).<sup>185</sup> Per entrare poi nello specifico della questione, secondo Idel Rosenzweig farebbe ricorso alla dottrina dello *tzimtzum* per respingere le concezioni di Eckhart, di Böhme e di Schelling a riguardo dell'infinita natura divina come «oscuro fondamento». Mentre Schelling descrive Dio in termini negativi, Rosenzweig lo afferma positivamente come assoluto e lo sot-

<sup>183</sup> GS I 2, p. 800.

<sup>184</sup> M. BIENENSTOCK, *op. cit.*, p. 285 (corsivo mio).

<sup>185</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Franz Rosenzweig et son livre «L'Étoile de la Rédemption»*, cit., pp. 24 s.; tr. it. cit., p. 83.

trae, attraverso la mistica luriana, a ogni sistema di relazione, inclusa quella di Dio con se stesso.<sup>186</sup> La tesi di Idel è ripresa in parte da Yudit Kornberg Greenberg, che riscontra la presenza dello *tzimtzum* nel processo di ‘si’ e di ‘no’ in cui si viene a configurare il Dio meta-fisico del pre-mondo.<sup>187</sup> Seguendo la medesima linea ermeneutica, Rühle ha di recente sottolineato come sia possibile leggere «l’intera “metafisica” della *Stella I*, con la sua dottrina del nulla, come moderna variazione dello *tzimtzum*».<sup>188</sup> In maniera diversa, Cacciari e Belloni rintracciano la presenza della dottrina dello *tzimtzum* non tanto nella *Parte Prima*, quanto piuttosto nella *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*: Cacciari interpreta la creazione come il «risultato dello *zimzum*, della contrazione-ritiro del Creatore»;<sup>189</sup> così pure Belloni, per il quale «quello dello *Tzimtzum* [...] è simbolo eloquente per narrare dell’origine. In esso si raccolgono i significati della contrazione, autolimitazione, autonegazione, dell’internarsi di Dio, del suo nascondersi, velarsi, sprofondare, ma anche del creare, del suo uscir da sé verso l’esterno, dunque dello svelarsi, del rivelarsi di Dio».<sup>190</sup>

A me sembra che le ipotesi interpretative avanzate dai due studiosi italiani si attaglino più facilmente, in prima battuta, alle pagine della *Stella della redenzione*. Alla luce dello *tzimtzum* sarebbe infatti possibile spiegare e salvaguardare tanto la relazione creativa tra Dio e il mondo, quanto l’originaria reciproca trascendenza che li caratterizza come fattualità ultime del pre-mondo, vale a dire prima dell’inversione che segna il momento creativo. Certo appare in qualche modo problematica l’applicazione della dottrina della contrazione di Dio a un Dio che nell’atto della creazione si caratterizza più per il proprio «uscir-da-se-stesso» (*Aussichheraustreten*)<sup>191</sup> che non per un atto dell’internarsi, ma non si deve dimenticare che questo fuoriuscire della figura di Dio nel mondo visibile segue di fatto il suo celarsi

<sup>186</sup> Cfr. M. IDEL, *Franz Rosenzweig and the Kabbalah*, cit., pp. 166 s. e 168; tr. it. cit., pp. 262 e 264. Idel si riferisce a *GS II*, p. 28; tr. it. cit., pp. 28 s.

<sup>187</sup> Cfr. Y. K. GREENBERG, *op. cit.*, p. 69.

<sup>188</sup> I. RÜHLE, *op. cit.*, p. 152.

<sup>189</sup> M. CACCIARI, *Icone della legge*, cit., p. 17.

<sup>190</sup> C. BELLONI, *Filosofia e rivelazione*, cit., p. 131.

<sup>191</sup> *GS II*, p. 125; tr. it. cit., p. 120.

nel pre-mondo. Nel duplice tentativo di gettare nuova luce sull'oscurità che caratterizza non poco l'opera di Rosenzweig e di conciliare in qualche modo le diverse ipotesi interpretative avanzate dagli studiosi, si potrebbe sostenere, in seconda battuta e muovendo consapevolmente oltre lo stesso Autore, che lo *tzimtzum* si colloca a cavallo tra la *Parte Prima* e la *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, caratterizzandone in maniera emblematica il *Passaggio*. Si tratterebbe, in questo caso, di un non indifferente slittamento di significato in forza del quale sarebbe possibile vedere in ogni costituirsi degli elementi pre-mondani attraverso il 'sì' e il 'no' e nel successivo rovesciamento delle loro parole originarie un movimento analogo a quello dello *tzimtzum*. Movimento analogo, non identico. Intendo con questo sottolineare il fatto che mi avvalgo intenzionalmente in senso lato dell'immagine dello *tzimtzum*, sorta in riferimento alla sola teologia della creazione, al fine di segnalare percorsi interpretativi non battuti da Rosenzweig nella *Stella della redenzione*, ma che mi sembrano comunque individuabili muovendo dalla sua opera. In tal senso, mi sembra possibile sostenere che Dio, uomo e mondo si contraggono in se stessi per poi aprirsi nella realtà effettiva di creazione-rivelazione-redenzione, laddove la creazione assurgerebbe a luogo della prima rivelazione divina, confermato in seguito da quello – agli occhi di Rosenzweig davvero decisivo – della rivelazione, e quindi dalla redenzione del mondo tramite l'uomo e dell'uomo nel mondo. Si avrebbe metaforicamente, in definitiva, un triplice atto dello *tzimtzum*, interno a Dio, all'uomo e al mondo. È del resto in conseguenza di questo atto di inversione, o detto altrimenti, con Schelling, di introversione/estrovensione, che si possono secondo Rosenzweig comprendere, da un lato, i limiti intrinseci alla vecchia filosofia, e, dall'altro, la ricchezza di un nuovo pensiero autenticamente teologico (e – come probabilmente chioserebbe Scholem – autenticamente cabbalistico): «anche “prima” del capovolgimento [*Umkehrung*] [Dio] era solo un punto geometrico di questo tipo, l'intersezione dei due segmenti, del 'sì' e del 'no' originari del nulla divino, ed il capovolgimento [*Umkehrung*] si può cogliere soltanto nell'inversione [*Umkehrung*] delle direzioni che in un caso sono convergenti e nell'altro divergenti. Ed il risultato dell'intersecarsi delle due linee è, sì, solo un punto, ma in

quanto punto risultante è denominabile, determinato, un qualcosa, come il punto  $x, y$ , all'interno di un sistema di coordinate. Al contrario il punto che è determinato soltanto come punto d'origine di assi è, sì, fissato come punto d'origine di un sistema di coordinate  $O$ , ma non è determinato, è soltanto origine della determinazione che si dà entro al sistema di coordinate. Di qui deriva che nel paganesimo il Dio ha un volto sommamente vivo, visibile, e pertanto non viene percepito come un Dio nascosto [*verborgener Gott*], mentre la fede [*Glaube*] avverte con tutta chiarezza che essa non sa assolutamente nulla di un Dio che non si manifesti, anzi, che Dio in sé è per essa un "Dio nascosto", è quello stesso Dio che, prima del capovolgimento dal nascondimento alla manifestazione [*Umkehrung aus der Verborgenheit ins Offenbare*], all'incredulità [*Unglauben*] non appariva affatto nascosto. Proprio in questo diverso rapporto con la rivelazione diviene riconoscibile il luogo in cui si colloca il paganesimo, da noi esaurientemente determinato nella prima parte: luogo che sta tra il nulla originario [*ursprüngliches Nichts*], come originario fondamento del qualcosa-originario [*ursprüngliches Etwas*], e codesto qualcosa-originario in quanto risultato, certo non ancora manifesto, anzi ancora in sé velato e tuttavia visibile, di quel nulla originario. Visibile, benché non manifesto, e cioè visibile per chi ha gli occhi velati della stessa oscurità di cui il qualcosa-originario si ammanta, e quindi adatti a tale oscurità».<sup>192</sup>

#### 4. Genesi 1

Rosenzweig conclude il libro sulla *Creazione o il perenne fondamento delle cose* con un'analisi grammaticale di *Genesi 1*, testo che gli è utile per indicare quali sono le categorie del nuovo pensiero che emergono nella creazione. Nel rigoroso parallelismo che caratterizza *La stella della redenzione*, a questa analisi fa da *pendant*, al termine del *Secondo* e del *Terzo libro* della *Parte Seconda*, l'esame del *Cantico dei cantici* e del *Salmo 115*, considerati rappresentativi rispettivamente

<sup>192</sup> *Ibi*, pp. 175 s.; tr. it. cit., pp. 168 s.

dell'evento della rivelazione e di quello della redenzione. Tramite una sorta di «*Midrash* filosofico» – connotazione, questa, coniata da Michael Brocke e declinata in seguito da Rühle, che scrive di «*Midrash* grammaticale» e di «esegesi midrashica»<sup>193</sup> – Rosenzweig rintraccia nel testo biblico le categorie di un pensiero grammaticale che si viene a costituire, nella *Parte Seconda* della sua opera, come «grammatica del *logos* (il linguaggio della conoscenza)»<sup>194</sup> per quanto concerne la creazione, come «grammatica dell'*eros* (il linguaggio dell'amore)»<sup>195</sup> in relazione alla rivelazione, infine come «grammatica del *pathos* (il linguaggio dell'atto)»<sup>196</sup> con riferimento alla redenzione. In continuità con la prospettiva sino a qui assunta, soffermerò l'attenzione sulla narrazione biblica della sola creazione. Una analisi dettagliata di tutte le strutture grammaticali che caratterizzano il nuovo pensiero – peraltro già svolta in importanti monografie<sup>197</sup> – porterebbe infatti assai distanti dall'interesse del presente lavoro, impegnato piuttosto a segnalare in che modo il nulla sia presente nell'opera di Rosenzweig e come la sua comparsa sia accompagnata dall'assunzione di registri filosofici di volta in volta diversi. Sono inoltre consapevole di percorrere a ritroso le tracce lasciate da Rosenzweig: non già dalle categorie grammaticali all'esegesi di *Genesi I*, dunque, ma viceversa. Questa scelta mi sembra giustificata, al di là del senso più generale della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* di cui si cercherà di rendere conto nel paragrafo successivo, da quanto Rosenzweig scrive a Margrit Rosenstock il 13 ottobre 1918, laddove l'esame del testo biblico sembra acquisire una dignità sua propria: «stamani

<sup>193</sup> M. BROCKE, *Die Schrift und Rosenzweig*, in «Kirche und Israel», IV (1989), Heft 1, p. 38; I. RÜHLE, *op. cit.*, p. 216.

<sup>194</sup> *GS* II, p. 138; tr. it. cit., p. 132.

<sup>195</sup> *Ibi*, p. 193; tr. it. cit., p. 185 (mi discosto dalla traduzione italiana, «la lingua dell'amore», al fine di evidenziare la ricorrenza del termine '*Sprache*').

<sup>196</sup> *Ibi*, p. 254; tr. it. cit., p. 245.

<sup>197</sup> Cfr., al riguardo, A. ŽAK, *op. cit.*, specialmente pp. 117-217; A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione*, cit., in modo particolare il cap. IV, pp. 95-131; A. E. BAUER, *op. cit.*; M. SCHWARTZ, *Metapher und Offenbarung. Zur Sprache von Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung* (Monographien zur Philosophischen Forschung, Bd. 284), mit einem Vorwort von S. Mosès, Philo, Berlin 2003.

ho scritto un paio di pagine sulla matematica e da domani arriva il primo pezzo sulla grammatica, le forme della parola inerenti alla creazione. Diventa una analisi grammaticale del 1° cap. della Bibbia, in realtà contro la mia intenzione, ma è diventata così convincente che alla fine mi sono arreso; pensa: i versetti in cui l'uomo viene creato recano molte nuove forme grammaticali, prefigurazioni relative alle forme della parola inerenti alla rivelazione, ma ancora nel contesto delle forme inerenti alla creazione. Qui tu non puoi ancora immaginarti nulla; ma si tratta di qualcosa che nella realizzazione diventerà del tutto semplice ed evidente».<sup>198</sup>

Prima di esaminare l'interpretazione di *Genesi I* avanzata da Rosenzweig occorre rilevare che non è chiaro quale sia la traduzione tedesca da cui egli muove per il proprio lavoro esegetico. Solleva problema soprattutto la sua citazione di Gn 1,1-2, al punto che essa sembrerebbe configurarsi come una sua personale traduzione condotta sul testo ebraico.<sup>199</sup> Al fine di facilitare la comprensione del lettore, la citazione viene riprodotta nella tabella qui sotto, affiancata dalla traduzione italiana di Gianfranco Bonola e dalla prima edizione della *Verdeutschung* (letteralmente «germanizzazione», «trasformazione in tedesco») dei versetti in questione per mano di Rosenzweig insieme con Martin Buber.<sup>200</sup> Quest'ultima menzione non vuole tanto aprire la strada all'esame filologico delle scelte di traduzione fatte da Rosenzweig, rispetto alle quali si rimanda ai più specifici lavori di Everett Fox, di Anna Elisabeth Bauer, di Hans-Christoph

<sup>198</sup> *GB*, pp. 170 s.

<sup>199</sup> Cfr. *GS II*, p. 170; tr. it. cit., p. 162.

<sup>200</sup> Cfr. *Das Buch Im Anfang*, cit., p. 7. Cfr. anche *GS IV 2*, pp. 3-6. Il riferimento alla prima edizione è motivato dal fatto che essa è l'unica alla quale Rosenzweig poté effettivamente collaborare (cfr., in merito ai suoi contributi, F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, IV. *Sprachdenken*, Bd. 2, *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, hrsg. von R. Bat-Adam, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984). Per l'edizione definitiva della *Verdeutschung* v. *Die Schrift*, verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, neubearbeitete Ausgabe, 4 Bde.: 1. *Die fünf Bücher der Weisung*; 2. *Bücher der Geschichte*; 3. *Bücher der Kündigung*; 4. *Die Schriftwerke*, Jakob Hegner, Köln/Olten 1954, 1955, 1958, 1962; verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, 1955, 1958, 1962, Lambert Schneider, Gerlingen 1997<sup>12</sup>, 1997<sup>10</sup>, 1997<sup>10</sup>, 1997<sup>8</sup>.

Askani e di Rudolf Mack,<sup>201</sup> quanto piuttosto segnalare la presenza già nella *Stella della redenzione*, se pure a uno stato embrionale, dell'interesse dell'Autore per il problema della trasposizione in tedesco del testo biblico.

<i>Genesi 1,1-2</i>		
<i>Der Stern der Erlösung</i>		<i>Verdeutschung</i>
Am Anfang, als Gott Himmel und Erde geschaffen, war die Erde wüst und leer und Finsternis über dem Abgrund und der Geist Gottes brütend über den Wassern.	In principio, quando Dio ebbe creato il cielo e la terra, la terra era deserta ed era vuota, e tenebra sopra l'abisso e lo spirito di Dio covante sopra le acque.	<sup>1</sup> Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. <sup>2</sup> Und die Erde war Wirrnis und Wüste. Finsternis allüber Abgrund. Braus Gottes brütend allüber den Wassern.

Rosenzweig richiama innanzitutto l'attenzione su una espressione presente in tutto *Genesi 1* e che deve essere perciò assunta come filo conduttore del capitolo: «un'espressione che ricorre sei volte, costituita da una sola parola, introdotta soltanto dai due punti. L'espressione dice: “buono!” [*gut*: così in Gn 1,4.10.12.18.21.25]; era ed è e sarà: “buono!”. In questo assenso divino all'esserci creaturale consiste la creazione».<sup>202</sup> La successiva constatazione secondo cui «buono!» rappresenterebbe «la sonora parola conclusiva di ciascun giorno della creazione»,<sup>203</sup> pur non rispondendo esattamente al dettato del testo biblico (dal momento che ciò vale, a ben vedere, soltanto per il terzo e per il quarto giorno),<sup>204</sup> segnala però come nel giudizio del-

<sup>201</sup> Cfr. E. FOX, *op. cit.*, pp. 68-103; A. E. BAUER, *op. cit.*, pp. 346-377; H.-CH. ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hrsg. von H. D. Betz, P. Bühler, D. Lange, Bd. 35), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997, pp. 173-182, 209-212; R. MACK, *Zum Text des Buches Im Anfang, Kap. 1*, in AA. VV., *Neu auf die Bibel hören*, cit., pp. 133-140.

<sup>202</sup> *GS* II, p. 168; tr. it. cit., p. 161.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> Cfr., a riguardo di altre possibili interpretazioni dell'aggettivo «buono» in Gn 1, il testo midrashico *Bereshit Rabbah* III,5, III,7, IV,6; tr. it. cit., pp. 45, 47, 52.

l'autore della *Stella della redenzione* l'intera creazione sia posta sotto il segno del 'sì' divino al mondo, quale «parola-matrice» (*Stammwort*)<sup>205</sup> che si presenta appunto come «buono!», come «nulla-più-che-predicato».<sup>206</sup> Soltanto l'aggettivo nella sua funzione predicativa, infatti, è secondo Rosenzweig capace di asserire in maniera del tutto univoca: diversamente dall'aggettivo nella sua funzione attributiva (*guter, gute, gutes*), è indeclinabile; a differenza del sostantivo, poi, non può costituirsi ora come soggetto ora come complemento oggetto, né necessita di ulteriori determinazioni.<sup>207</sup> La parola-matrice «buono!» esprime in definitiva una valutazione assolutamente positiva: designa la «semplice qualità, singola, incomparabile».<sup>208</sup> Intorno a questa parola-matrice si articolano due strutture linguistiche inerenti alla creazione: quella del «'come'» (*Wie*), che conduce alla datività spaziale delle cose, e quella del «'che'» (*Daß*), che concerne l'effettivo accadere temporale dell'evento creativo.<sup>209</sup>

Per quanto concerne l'oggettività del mondo, Rosenzweig rileva che l'aggettivo predicativo «buono!» fa riferimento all'opera giornaliera di ciascun giorno della creazione. La parola-matrice è supportata da una serie di sostantivi, gli oggetti della creazione, che indicano «la cosa, non semplicemente come cosa, ma come opera, come operato, l'esser-ci come esserci-già».<sup>210</sup> Questi sostantivi si trovano all'accusativo oppure, al più, al nominativo passivo, segno emblematico del loro esser-divenuti in relazione all'aver-fatto di Dio. L'attenzione dell'autore della *Stella della redenzione* si concentra soprattutto su «"il" cielo e "la" terra» (cfr. Gn 1,1), così come risulta nella tradu-

<sup>205</sup> *GS* II, p. 140; tr. it. cit., p. 134.

<sup>206</sup> *Ibi*, p. 257; tr. it. cit., p. 248.

<sup>207</sup> Cfr. *ibi*, pp. 140 s.; tr. it. cit., p. 135.

<sup>208</sup> *Ibi*, p. 172; tr. it. cit., p. 165. Diverso è il caso dell'aggettivo «molto buono» (cfr. Gn 1,31) con cui si conclude la narrazione di *Genesi 1*, dal momento che esprime una gradazione, una comparazione. Su di esso e sul relativo commento di Rosenzweig si tornerà *infra*, cap. III, § 1 c), pp. 248 s.

<sup>209</sup> Cfr. *ibi*, pp. 143 s.; tr. it. cit., p. 138.

<sup>210</sup> *Ibi*, p. 168; tr. it. cit., p. 161.

zione degli antichi commentatori ebrei.<sup>211</sup> Nell'articolo determinativo, infatti, si realizza l'oggettivazione della creazione: esso «dichiara conosciuta “la” cosa»<sup>212</sup> e «dà qui all'oggettività delle cose in generale la forma spaziale, ancor prima di ogni altra singola determinazione».<sup>213</sup> Scrive Rosenzweig: «la cosa singola, fissata dall'articolo determinativo, ora può quindi essere designata finalmente in tutta tranquillità come oggetto. Essa ora “sta” [*steht*] in piedi con le proprie gambe di “contro” [*gegen*] ad un eventuale creatore, come cosa determinata, affermata nello spazio infinito del conoscere o della creazione. Il fatto che essa giunga a quiete in quanto “oggetto” [*Gegenstand*] diviene chiaro anche perché, in quanto tale, in quanto “complemento oggetto” (*Objekt*) riceve inoltre il suo posto nella frase».<sup>214</sup> Acquisita tramite l'articolo determinativo la collocazione spaziale di cielo e terra, vale a dire della globalità delle cose della creazione, si comprende allora perché gli altri sostantivi compaiono nel racconto biblico al plurale (per esempio «luci»: Gn 1,14-16) o con l'articolo indeterminativo: ogni singola cosa si procura infatti la propria determinatezza per via indiretta, attraverso l'appartenenza alla specie, alla molteplicità. La prima asserzione circa il mondo delle cose, infine, è costituita dalla forma aggettivale «deserta e vuota» (cfr. Gn 1,2), che ne indica la qualità ancora grigia, oscura e muta, ma anche già passata rispetto all'atto creatore.<sup>215</sup>

Sul piano del concreto accadere della creazione, Rosenzweig prende in considerazione le forme verbali che scandiscono il racconto biblico: Dio «creò» (Gn 1,1.21.27), «disse» (Gn 1,3.6.9.11.14.20.22.24.26.28.29), «separò» (Gn 1,4.7), «vide» (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). Si tratta, come anche nel caso del verbo «fu» (*ward*) (Gn 1,3.5.8.13.19.23.31), di tempi indicativi, coniugati alla terza persona sin-

<sup>211</sup> Cfr. *ibi*, p. 169; tr. it. cit., pp. 161 s. («im Anfang, als Gott den Himmel und die Erde schuf»): Rosenzweig si riferisce probabilmente alla lezione di *Bereshit Rabbah* I,14; tr. it. cit., pp. 37 s.

<sup>212</sup> *GS* II, p. 142; tr. it. cit., p. 137.

<sup>213</sup> *Ibi*, p. 169; tr. it. cit., p. 162.

<sup>214</sup> *Ibi*, p. 143; tr. it. cit., p. 137.

<sup>215</sup> Cfr. *ibi*, pp. 169 s.; tr. it. cit., pp. 162 s.

golare e al passato. Essi sono indicatori di una doppia oggettività.<sup>216</sup> la terza persona è per il verbo «la più oggettiva»; soprattutto, «obiettivo, oggettivo, in una quiete ‘cosale’, “eternamente silente”, “sta il passato”. La forma del passato compie l’oggettività dell’accadere [...]. “Buono!” si può gridare a se stessi come “plauso per l’opera magistrale” [zum Meisterlohn] soltanto una volta compiuto il lavoro».<sup>217</sup> Diventa allora particolarmente rilevante il primo verbo della narrazione biblica: «creò», forma verbale del passato che attribuisce alla creazione la sua realtà come tempo. In esso «viene fissata la forma temporale dell’oggettività dell’accadere in generale».<sup>218</sup> In tal senso, proprio perché segna l’ingresso del tempo, il verbo «creò» precede il primo «era» (*war*) e quelli successivi (Gn 1,2.4.10.12.18.21.25.31); nel collegamento con questi, poi, diviene possibile ogni singolo atto creatore, determinato appunto temporalmente dalla copula. Più specificamente, il primo degli atti creatori risiede nello «spirito di Dio covante» (cfr. Gn 1,2): «la parola che esprime l’azione emerge dalla parola che esprime l’accadere in forma aggettivale, come participio».<sup>219</sup> La forma del participio rappresenta infatti, secondo Rosenzweig, «il collegamento [...] che sta a metà tra aggettivo e verbo, quindi tra cosa ed accadere»,<sup>220</sup> costituendo così una sorta di ponte tra l’assoluta valutazione positiva «buono!» e l’evento creatore. Significativo, infine, nell’opinione dell’autore della *Stella della redenzione*, è il fatto che il testo biblico ricorra, per quanto concerne lo «spirito di Dio», alla parola ebraica femminile ריח (*ruach*) e all’«ottusità del covare»,<sup>221</sup> termini che sottolineerebbero la forma impersono-

<sup>216</sup> Cfr. *ibi*, p. 168; tr. it. cit., p. 161.

<sup>217</sup> *Ibi*, p. 145; tr. it. cit., pp. 139-140. Il traduttore italiano rileva in nota come il termine «zum Meisterlohn» sia il calco di un’espressione di Goethe, con allusione a Dio dopo la creazione: cfr. J. W. GOETHE, *Mathal-Nameh – Buch der Parabeln* (paragrafo intitolato: *Es ist gut*), in ID., *West-östlicher Divan*; tr. it. con testo a fronte a cura di R. Fertonani e E. Ganni, in ID., *Tutte le poesie*, ed. diretta da R. Fertonani con la collaborazione di E. Ganni, vol. III, *Divan occidentale-orientale*, con un saggio di R. Fertonani, Mondadori, Milano 1997, pp. 352-353.

<sup>218</sup> *GS* II, p. 169; tr. it. cit., p. 162.

<sup>219</sup> *Ibi*, p. 170; tr. it. cit., p. 163.

<sup>220</sup> *Ibi*, p. 144; tr. it. cit., p. 138.

<sup>221</sup> *Ibi*, p. 170; tr. it. cit., p. 163.

nale e assolutamente oggettiva della creazione. Soggetto del creare, infatti, unico e sempre identico, è Dio. Egli «rimane in pura intangibile trascendenza e lascia andare il predicato libero, fuori di lui, ad una tranquilla oggettività [...]: il soggetto divino è l'unico che non colora della sua personalità il predicato. Per assicurare meglio la pura oggettività dell'«egli creò»» – osserva Rosenzweig – «il creatore non può neppure avere un nome, è solo “Dio” in assoluto»,<sup>222</sup> con evidente riferimento al testo ebraico: אֱלֹהִים (*Elohim*).

Da ultimo Rosenzweig esamina la parola in se stessa. La creazione accade infatti tramite la parola di Dio. «Dio disse» (Gn 1,3.6.9.11.14.20.22.24.26.28.29) connota il carattere oggettivante della parola divina e mostra come per il creatore dire è fare: «nella frase che Dio pronuncia, in mezzo a tutto il passato, appare per la prima volta il presente; in mezzo a tutti i quieti indicativi compare la subitaneità dell'imperativo: “sia” [*es werde*: Gn 1,3]». <sup>223</sup> Si tratta del secondo istante della creazione, successivo alla prima asserzione circa il mondo e al primo atto creatore divino (cfr. Gn 1,2). L'autore della *Stella della redenzione* sottolinea il fatto che la parola di Dio presente nella creazione è ancora legata alla forma impersonale, perfino nel caso in cui essa si avvale del plurale «facciamo un uomo» (cfr. Gn 1,26). In questo «noi» (*Wir*) vengono però secondo Rosenzweig anche annunciate le forme della parola proprie della rivelazione: invece di un impersonale «esso» (*Es* – «*illud*», traduce Bonola), un «io» (*Ich*) insieme al quale risuona contemporaneamente il «tu» (*Du*) che l'«io» rivolge a se stesso nel «noi». Si tratta ancora, è vero, di un monologo, di un «io» che parla solo con sé e rimane pertanto nascosto nella terza persona, ma è altresì vero che il «noi», con il suo dialogo interno di «io» e «tu», predice il miracolo della rivelazione in cui l'«io» di Dio riconosce il «tu» dell'uomo, <sup>224</sup> di quello stesso «uomo» (Gn 1,26) a cui, nella creazione, viene peraltro già dato un nome proprio, dal momento che nel testo originale compare come *Adam* (אָדָם), e a cui viene altresì riconosciuta, per il suo essere creato a immagine di Dio (cfr.

<sup>222</sup> *Ibi*, p. 168; tr. it. cit., p. 161.

<sup>223</sup> *Ibi*, p. 171; tr. it. cit., p. 164.

<sup>224</sup> Cfr. *ibi*, pp. 170-172, 194 s.; tr. it. cit., pp. 163 s., 186 s.

Gn 1,26), «una personalità non mediata dalla generalità della specie né tributaria di alcuna molteplicità: un ‘sé’». <sup>225</sup>

### 5. *Ermeneutica dell’esperienza religiosa*

*Sprachdenken*, cioè «pensiero del parlare», «pensiero della parola», «pensiero del linguaggio» (*pensée du langage*), <sup>226</sup> o anche, in maniera probabilmente più fedele all’intenzione di Rosenzweig, «pensiero che parla» (*das sprechende Denken*), <sup>227</sup> «pensiero parlante»: questa è una delle “etichette” con cui l’autore della *Stella della redenzione* connota nel *Nuovo pensiero* la propria proposta teoretica. L’analisi condotta nel paragrafo precedente a riguardo delle strutture grammaticali della creazione sembra confermare l’autocomprensione di Rosenzweig. Il problema teoretico, infatti, è quello di rendere adeguatamente ragione dell’accadere di creazione, rivelazione e redenzione. La matematica appare incapace di esprimere all’interno delle equazioni che la caratterizzano il senso delle inversioni proprie della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, dal momento che esse implicherebbero un regolare quanto impossibile cambiamento del segno algebrico. <sup>228</sup> Si potrebbe allora ricorrere alla geometria, come del resto Rosenzweig tenta di fare sia assimilando Dio – e sembra logico ipotizzare, per analogia, anche l’uomo e il mondo – a un punto  $x$ ,  $y$  all’interno di un sistema di coordinate <sup>229</sup> sia raffigurando in maniera apparentemente geometrica *La stella della redenzione*. Questa si pre-

<sup>225</sup> *Ibi*, p. 172; tr. it. cit., p. 165.

<sup>226</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 153; *S*, p. 273. «Pensiero della parola» è la traduzione avanzata da Bonola nella sua prima versione italiana del testo di Rosenzweig, in F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 60. «Pensée du langage» compare nella traduzione francese di Marc de Launay, in ID., *Foi et savoir. Autour de L’Étoile de la Rédemption* (Bibliothèque des textes philosophiques, fondateur H. Gouhier, directeur J.-F. Courtine), introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, p. 161.

<sup>227</sup> Cfr. *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 151; *S*, p. 271.

<sup>228</sup> Cfr. *GS* II, p. 138; tr. it. cit., p. 132.

<sup>229</sup> Cfr. *ibi*, p. 175; tr. it. cit., p. 168. Il passo cui si fa riferimento è citato *supra*, pp. 207 s.

senta infatti come il *maghen Dawid*, lo «scudo» o la «stella di Davide» a sei punte, risultato della sovrapposizione di due triangoli equilateri uguali, posti in posizione rovesciata l'uno rispetto all'altro.<sup>230</sup> Il primo triangolo è idealmente costituito da tre punti isolati rappresentanti il mondo meta-logico, l'uomo meta-etico e, quale vertice rivolto verso l'alto, Dio meta-fisico. Il secondo triangolo simboleggia con le sue linee il plesso creazione-rivelazione-redenzione: la redenzione è il vertice rivolto verso il basso, mentre la creazione e la rivelazione costituiscono i punti estremi della base. Nell'intersezione dei due triangoli, che sembra segnalare la dipendenza del secondo dal primo, la creazione è collocata in corrispondenza del punto medio del lato che unisce idealmente Dio al mondo, mentre la rivelazione e la redenzione si trovano in analoga posizione rispetto ai lati che uniscono rispettivamente Dio all'uomo e l'uomo al mondo. Osserva però Rosenzweig: «in tal modo nasce una figura che, pur costruita geometricamente, tuttavia è estranea alla geometria, anzi non è neppure una “figura geometrica” [*Figur*], bensì una vera figura [*Gestalt*]. Infatti la figura differisce dalla figura geometrica perché, se può essere composta a partire da figure matematiche, in verità la sua composizione non è avvenuta secondo una regola matematica, bensì per una ragione sovra-matematica. In questo caso tale ragione era costituita dall'idea di caratterizzare i collegamenti tra i punti elementari come simboli di un accadere reale invece di farne delle pure realizzazioni di un'idea matematica».<sup>231</sup> Anche la geometria, dunque, appare limitata: come geometria analitica, vale a dire come matematica della natura visibile, essa è sì il compimento oggettivo di quanto prefigurato dai concetti dell'algebra (gli elementi della *Parte Prima*), ma presuppone soggettivamente la conoscenza della figura finale del simbolo (*La stella della redenzione* nella sua interezza).<sup>232</sup> Si apre così la strada per un pensiero che assuma come *organon*, diversamente dalla matematica e dalla geo-

<sup>230</sup> Cfr. *ibi*, frontespizio e pp. 1, 101, 293; tr. it. cit., pp. 1, 97, 283.

<sup>231</sup> *Ibi*, p. 285; tr. it. cit., p. 275. Cfr. anche, per quanto riguarda la genesi del simbolo della *Stella della redenzione*, «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in *GS* III, pp. 136 s.; *S*, pp. 254 s. e *GB*, pp. 123-125, 127 (lettere a Margrit Rosenstock del 22 e 23 agosto 1918).

<sup>232</sup> Cfr. *GS* II, pp. 138 s.; tr. it. cit., pp. 132 s.

metria, il linguaggio. «In luogo di una scienza di segni muti deve farsi avanti una scienza di suoni vivi, in luogo di una scienza matematica deve venire la dottrina delle forme della parola: la grammatica».<sup>233</sup> Solo un «pensiero grammaticale» (*grammatisches Denken*)<sup>234</sup> è secondo Rosenzweig in grado di esprimere appieno la realtà del plesso creazione-rivelazione-redenzione. Più specificamente ancora: soltanto il linguaggio, per il proprio ruolo di identità strutturale che riveste nei confronti della realtà, consente la categorizzazione in forma sinottica di quest'ultima.<sup>235</sup> Esso assurge in tal modo a *medium* tanto descrittivo quanto performativo degli eventi della creazione, della rivelazione e della redenzione: da un lato coglie la realtà nella sua concretezza, dall'altro – si è avuto modo di osservarlo a riguardo dell'analisi di *Genesi 1* avanzata da Rosenzweig – lascia accadere effettivamente qualcosa, pone sia il tempo sia lo spazio, segnala lo schiudersi della relazione, parla una parola che instaura un dialogo di io e tu.

«In luogo del metodo del pensare, così com'è stato costituito da tutta la filosofia precedente, entra in campo il metodo del parlare» – sintetizza in maniera incisiva e ricca di significati Rosenzweig nel *Nuovo pensiero*. «Il pensiero è senza tempo, vuole esserlo, vuole porre mille collegamenti in un sol colpo, l'ultimo, l'obiettivo, è per lui il primo. Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo, non può né intendere abbandonare questo suo terreno di coltura, non sa in anticipo dove andrà a parare, lascia che siano gli altri a dargli la battuta. Vive soprattutto della vita degli altri, siano essi l'uditore della narrazione [come nella creazione], l'interlocutore del dialogo [come nella rivelazione] o il membro del coro [come nella redenzione], mentre il pensare è sempre solitario, anche se avviene in comune tra più persone

<sup>233</sup> *Ibi*, p. 139; tr. it. cit., p. 134.

<sup>234</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 151; *S*, p. 271.

<sup>235</sup> Cfr. *GS II*, pp. 140, 167; tr. it. cit., pp. 134, 160: la categorizzazione propria del linguaggio, osserva Rosenzweig, non è rappresentabile in forma genealogica, secondo uno schema di derivazione lineare, ma in forma sinottica, attraverso un ordinamento in tavole in cui appare determinante la funzione di mediazione svolta dalle parole-matrici, le uniche ad avere una forma tale da permettere un impiego univoco all'interno della proposizione.

che “stanno filosofando in comune” (*Symphilosophierenden*), anche allora l’altro mi muove solo quella obiezione che io mi sarei potuto opporre da solo [...]. Avere bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per ciò ch’è proprio essere dipendenti dagli altri. Per il pensatore pensante tutto ciò è assolutamente impensabile, mentre corrisponde appieno al ‘pensatore del parlare’ (*Sprachdenker*). ‘Pensatore’ del parlare: perché, naturalmente, anche il nuovo pensiero, il pensiero che parla, è un pensiero; così come il vecchio, il pensiero pensante, non avveniva senza un interno parlare. La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e pensiero grammaticale, non consiste nell’esprimersi a voce alta o a bassa voce, bensì nel bisogno dell’altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo; qui pensare significa non pensare per nessuno e non parlare a nessuno (e se a qualcuno suona meglio, al posto di nessuno si può anche mettere tutti, la famosa “collettività”), parlare invece significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno è sempre ben preciso, e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma anche una bocca». <sup>236</sup> Il lungo e importante passo riassume molti degli aspetti di novità della proposta filosofica di Rosenzweig, quali emergono specialmente dal libro centrale della *Stella della redenzione*, quello sulla *Rivelazione o la nascita incessantemente rinnovata dell’anima*. Benché nel corso del presente capitolo si sia intenzionalmente soffermata l’attenzione sul solo momento creativo, esaminato in particolare nella sua accezione di *creatio ex nihilo*, l’analisi condotta ha comunque permesso di evidenziare le caratteristiche dello *Sprachdenken* di Rosenzweig, sia in forma esplicita (si pensi all’aprirsi di Dio e del mondo alla relazione reciproca, al rifiuto della logica emanazionistica e produttiva dell’idealismo, alla centralità della parola-matrice «buono!» e all’ingresso nella temporalità e nella spazialità che essa comporta) sia in forma implicita (come nel caso del dialogo di «io» e «tu» interno al «noi» divino e in quello del nome proprio *Adam* dato all’uomo).

L’inversione che costituisce il punto di svolta nel passaggio dalla *Parte Prima* alla *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, pertan-

<sup>236</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, pp. 151 s.; *S*, pp. 270 s.

to, non implica solo il rovesciamento del ‘sì’ e del ‘no’ delle fattualità pre-mondane e il mutamento del punto di osservazione, da esterno a interno, segnalato da Mosès:<sup>237</sup> essa comporta anche, se non soprattutto, l’assunzione della diversa prospettiva filosofica del nuovo pensiero. Si tratta di esperire concretamente, nella parola udita, il plesso creazione-rivelazione-redenzione e di rendere ragione di ciascuno di questi eventi attraverso il pensiero grammaticale. «La parola è identica sia quando è udita che quando è pronunciata» – scrive Rosenzweig. E aggiunge, a giustificare la propria analisi grammaticale del testo biblico: «le vie di Dio e le vie dell’uomo sono diverse, ma la parola di Dio e la parola dell’uomo sono la stessa cosa. Ciò che l’uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio umano è la parola che proviene dalla bocca di Dio».<sup>238</sup> Nasce in tal modo una dialettica di parola (*Wort*) e risposta (*Antwort*),<sup>239</sup> alla luce della quale sembra articolarsi anche la *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* (narrazione della creazione, dialogo della rivelazione, coro della redenzione), e trova la propria piena giustificazione pure il successivo lavoro di *Verdeutschung* della Bibbia, intrapreso da Rosenzweig insieme con Buber al fine di rendere nuovamente viva nella lingua

<sup>237</sup> Al riguardo v. *supra*, p. 181.

<sup>238</sup> *GS* II, pp. 167 s.; tr. it. cit., p. 160. Cfr. anche *ibi*, pp. 221, 497; tr. it. cit., pp. 212, 391; *Vom Geist der hebräischen Sprache*, in *GS* III, p. 721; *GS* I 2, pp. 708 s. (lettera a Benno Jacob del 27 maggio 1921). Riecheggia in queste pagine, come in parte rilevato da Annemarie Mayer nelle note di F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II. *Der Stern der Erlösung*, cit. (*GS* II, pp. 476-477; tr. it. cit., p. 455), il commento midrashico a Nm. 15,31: «il modo di esprimersi della *Torah* corrisponde alla lingua degli uomini» (cfr. *Der Midrasch Sifre zu Numeri* (Rabbinische Texte, begründet von G. Kittel und K. H. Rengstorf, hrsg. von G. Mayer, Reihe II, Tannaitische Midraschim, Bd. 3), übersetzt und erklärt von D. Börner-Klein, W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, p. 207).

<sup>239</sup> V. *GS* II, p. 122; tr. it. cit., p. 117 («la parola [*Wort*] è semplicemente un inizio [*Anfang*], finché non giunge all’orecchio che la coglie [*auf-fängt*] ed alla bocca che le risponde [*ant-wortet*]») e *Anleitung zum jüdischen Denken*, in *GS* III, p. 603 («la parola è sempre semplicemente domanda, anche se si presenta ancora spesso senza punto interrogativo. La parola necessita di *risposta*. Solo nella risposta si chiude il circolo. Soltanto la risposta è la verità della parola [...]. Questa logica non è atemporale. Al contrario. Essa è la logica del conoscere effettivo, dunque del conoscere temporale. Infatti: Io sono stato nominato. Io parlo. Io riceverò risposta»).

tedesca la parola divina, cui ineriscono per essenza i caratteri di annuncio e di dialogo.<sup>240</sup>

L'importanza che la parola divina acquista nella *Parte Seconda della Stella della redenzione*, sia per l'analisi grammaticale di cui è fatta oggetto, sia, in maniera più strutturale, per quanto riguarda il suo scandire la sequenza di creazione («egli disse e la cosa fu»: cfr. Sal 33,9),<sup>241</sup> rivelazione («io ti ho chiamata con il tuo nome, tu sei mia»: cfr. Is 43,1)<sup>242</sup> e redenzione («non a noi, Signore, non a noi, ma al tuo Nome dà onore»: cfr. Sal 115,1),<sup>243</sup> permette in certa misura di interpretare lo *Sprachdenken* di Rosenzweig nei termini di una ermeneutica dell'esperienza religiosa. Nell'avvalermi di questa “classificazione”, faccio riferimento alla teoria avanzata da Pareyson a riguardo

<sup>240</sup> Rosenzweig e Buber traducono il testo biblico scegliendo spesso parole rare, arcaiche o inusitate, o coniando veri e propri calchi dell'ebraico, nello sforzo di rendere appieno il significato della parola originale, la sua polisemia, il suo essere ancora vitale. Nella loro intenzione, inoltre, devono essere riprodotti anche l'espressione, il tono, il ritmo, la cantillazione della lettura ad alta voce: da qui il ricorso a una ritmica strutturale (ripetizione di cadenze) e fonetica (ripetizioni di suoni, di parole, di sequenze). Per quanto riguarda i presupposti teorici della *Verdeutschung* si veda M. BUBER – F. ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Schocken Verlag, Berlin 1936 (i saggi a firma di Rosenzweig sono ora raccolti, insieme ad altri ancora inediti, in *GS III*, pp. 717-840, sotto il più ampio titolo *Zur hebräischen Sprache und Bibel*).

Secondo G. SCHOLEM, *Franz Rosenzweig et son livre «L'Étoile de la Rédemption»*, cit., pp. 36 s.; tr. it. cit., p. 98, «si può caratterizzare questa traduzione semplicemente osservando che essa obbedisce ad un'unica regola linguistica, riassumibile in questo versetto della Scrittura: “Doterai l'arca (*tévah*) di un'apertura luminosa” (Gen 6,16). E si sa che i cabbalisti hanno interpretato questo versetto così: “Provvederai che ogni parola (*tévah*) abbia un'apertura luminosa, affinché brilli come il sole in pieno mattino”». Il giudizio di Scholem, qui citato quale ideale *laudatio* della *Verdeutschung* della Bibbia intrapresa da Rosenzweig e da Buber, è peraltro in contrasto, se non addirittura in contraddizione, con le forti critiche che lo stesso autore muoverà a Buber alla conclusione di tutto il lavoro di traduzione in tedesco (cfr. ID., *An einem denkwürdigen Tage*, in «Neue Zürcher Zeitung», CLXXXIV (1963), Sonntag 31. März, Blatt 6, ora in ID., *Judaica* cit., pp. 207-215): queste ultime, però, sono da mettersi in relazione con la difficoltà di comprendere il senso della prosecuzione del lavoro di *Verdeutschung* dopo l'esperienza tragica della *Shoah*.

<sup>241</sup> *GS II*, p. 169; tr. it. cit., p. 161.

<sup>242</sup> *Ibi*, p. 204; tr. it. cit., p. 195.

<sup>243</sup> *Ibi*, p. 280; tr. it. cit., p. 270.

del discorso filosofico su Dio: esso non dovrà tanto essere diretto, dati l'impossibilità di oggettivare l'inoggettivabile e il rischio di ridurre la divinità a principio filosofico troppo ristretto rispetto alla effettiva esperienza religiosa, quanto piuttosto indiretto, come interpretazione del mito. Secondo Pareyson, infatti, il mito «è l'ascolto dell'inoggettivabile trascendenza, è la rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo [...]». Interpretare il mito non significa purificarlo dal linguaggio simbolico, ch'è giusto quello che lo rende eloquente, ma approfondirne e dipanarne l'infinita significazione, ch'è compito arduo e strenua impresa. La riflessione filosofica deve rispettare il mito: lasciare che il mito dica ciò che solo col mito si può dire, e non aggiungervi altro, giacché interpretare significa far parlare e saper ascoltare, non dare sulla voce né *mitsingen* [...]. Né si tratterà ovviamente d'una semplice trasposizione dell'esperienza religiosa in termini filosofici, come se non fosse questione che della traduzione o trascrizione di contenuti pronti a cambiar veste restando inalterati nella loro natura [...]. In realtà deve trattarsi d'un'impresa assai più impegnativa, cioè d'un'intensa problematizzazione, capace di lanciare sull'esperienza religiosa uno sguardo così potentemente e insaziabilmente investigativo da trasformarla in un groviglio di domande che attendono ed esigono una risposta filosofica nell'atto stesso che la sollecitano e la suggeriscono. Né si tratterà d'una considerazione oggettiva e speculare, che s'applichi all'esperienza religiosa ponendosela di fronte ed esaminandola dall'esterno, ma d'un tipo di riflessione che si cali interamente nell'esperienza senza per questo dissolversi in essa, e lì, nel suo stesso interno, la sottoponga a uno stringente interrogatorio, riuscendo a ottenerne risposte schiette e genuine, vale a dire proprie e non sopraggiunte, eppure al tempo stesso valide in campo filosofico e speculativo. Bisognerà insomma che la riflessione filosofica si eserciti nei termini d'un superiore "empirismo", capace di dar conto filosofico della realtà senza per questo deformarla o trasformarla o riformarla ma lasciandola essere con rispettosa discrezione e insieme afferrandola con inesorabile risolutezza [...]. Né si tratterà, infine, di filosofia della religione o di filosofia religiosa, e men che mai di teologia e o di teosofia o di apologetica, ma di filosofia schietta e genuina,

quale può essere appunto una riflessione *sull'esperienza religiosa*, che operi *in* essa ed emerga *da* essa, ove non per il fatto che quest'esperienza sia personalmente vissuta la riflessione cessa d'esser propriamente filosofica. Sarà, ancora una volta, questione di significato: si tratterà di cogliere il significato *filosofico* di temi *religiosi*, senza che nessuno di questi due aspetti pretenda di confondersi con l'altro o di risolversi in esso. Il tema religioso rimane religioso, e non è assunto come tale nella filosofia, la quale d'altra parte è riuscita a carpirne il significato filosofico senza perciò snaturarne la consistenza religiosa». <sup>244</sup>

A me sembra che molti degli aspetti che connotano l'ermeneutica dell'esperienza religiosa teorizzata da Pareyson siano rintracciabili nello *Sprachdenken* di Rosenzweig, più specificamente nella *Seconda Parte della Stella della redenzione*. In essa l'Autore assume creazione, rivelazione e redenzione – si è già avuto modo di osservarlo – nella loro dimensione di evento, di esperienza di vita. <sup>245</sup> Che questi eventi si presentino come esperienze religiose, al di là dell'evidente contesto ebraico da cui emergono e a cui fanno riferimento, è confermato sia dal fatto che la triangolazione creazione-rivelazione-redenzione è inscindibilmente connessa con quella Dio-mondo-uomo, sia dalla significatività che Rosenzweig riconosce al testo biblico. Nel prendere in esame gli eventi Rosenzweig rifiuta scientemente il metodo filosofico idealistico, caratterizzantesi per una logica di tipo matematico e per un pensare concettualmente determinato, in favore di nuove categorie grammaticali che meglio si adattano, nel suo giudizio, alla struttura della realtà: non soltanto, infatti, sono in grado di descriverla adeguatamente, ma risultano anche essere performative di essa, allorché si configurano come parola di Dio. Particolarmente rilevante è poi l'analisi grammaticale della Bibbia, dove si fondono due significati dell'ermeneutica: quello tradizionale di esegesi testuale e quello moderno – facendo riferimento alla definizione data da Pareyson – di

<sup>244</sup> L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico», I (1986), pp. 48-50, ripubblicato con alcune modifiche sotto il titolo *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in ID., *Ontologia della libertà*, cit., pp. 143-146.

<sup>245</sup> V. *supra*, p. 149.

«conoscenza di forme da parte di persone».<sup>246</sup> L'interesse religioso dell'autore della *Stella della redenzione*, dunque, non sembra derivare tanto da una presupposizione di tipo dogmatico, quanto piuttosto dal tentativo di rendere conto di un'esperienza, appunto quella religiosa, che sola consente di vivere in forma mai chiusa il rapporto con la trascendenza. Nel fare ciò egli ricerca e propone significati razionali a cui tutti, e non solo coloro che vivono in una determinata tradizione, possono accedere. Non mancano, per altro verso, elementi di divergenza rispetto a una possibile ermeneutica dell'esperienza religiosa così come intesa da Pareyson. Se infatti appaiono indiscutibili l'attenzione da parte di Rosenzweig per il plesso creazione-rivelazione-redenzione e per il linguaggio attraverso cui questo è veicolato, la sua capacità di problematizzare l'esperienza religiosa, nonché il suo tentativo di teorizzare su di questa muovendo dal di dentro di essa,<sup>247</sup> non si può negare una certa distanza per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e teologia. Si è detto di come Rosenzweig ripudi il termine 'filosofia della religione'.<sup>248</sup> Sembra essere altresì ipotizzabile che tale rifiuto possa estendersi a formulazioni quali 'filosofia religiosa', 'teologia' *tout court*, 'teosofia' (per quanto a questo termine Rosenzweig stesso abbia fatto parzialmente riferimento)<sup>249</sup> e 'apologetica'. Il contenuto della *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, però, non si connota agli occhi del proprio Autore esclusivamente come filosofia, quanto come «nuovo razionalismo teologico»,<sup>250</sup> in cui cooperano, in un necessario rinvio reciproco, sia una nuova filosofia che una nuova teologia. Il nuovo pensiero di Rosenzweig, in defini-

<sup>246</sup> ID., *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1966<sup>3</sup>, p. 191, Il Melangolo, Genova 1985<sup>4</sup>, p. 218 (il capitolo *Filosofia della persona*, cui si fa riferimento, è apparso originariamente in AA. VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Arethusa, Asti 1958, pp. 303-317).

<sup>247</sup> Si vedrà in seguito, in sede di conclusioni (*infra*, p. 274), come l'"etichetta" ultima con cui Rosenzweig vorrebbe che venisse connotato il proprio pensiero è quella di «empirismo assoluto» (*absoluter Empirismus*) (*Das neue Denken*, in *GS III*, p. 161; tr. it. cit., p. 282).

<sup>248</sup> V. *supra*, p. 154, nota 20, e p. 189.

<sup>249</sup> Cfr. *supra*, p. 149, nota 10.

<sup>250</sup> *GS II*, pp. 113, 115; tr. it. cit., pp. 109-110.

tiva, si caratterizza anche per una sorta di eccedenza che rinvia a una dimensione più propriamente teologica.

Sulla relazione tra le prime due parti della *Stella della redenzione* sotto il profilo del metodo e del linguaggio filosofico si tornerà nelle considerazioni conclusive del presente lavoro. Preme qui piuttosto segnalare, da ultimo, che anche lo sforzo intrapreso in questo capitolo di svolgere i diversi significati che il concetto di *creatio ex nihilo* reca con sé nella *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, e soprattutto di individuarne ulteriori che possano essere fecondi ai fini di una maggiore comprensione del testo, può essere inteso alla luce degli assunti teorici dell'ermeneutica dell'esperienza religiosa: si è insomma voluto cogliere il significato filosofico del rapporto tra Dio e il mondo quale si configura nell'opera di Rosenzweig.



### Capitolo III

## FIGURE DEL NULLA

### 1. La morte come nulla esistenziale

«Che cos'è il nulla?».<sup>1</sup> La domanda, decisiva per l'interprete che abbia la pretesa di elevare questo concetto a chiave di lettura privilegiata della *Stella della redenzione*, fa la propria comparsa nelle pagine conclusive della *Parte Terza* del libro, dedicate significativamente a *La stella o la verità eterna*. Nell'articolata risposta di Rosenzweig a tale questione convergono strade da lui stesso direttamente esplorate o anche soltanto tracciate nelle parti precedenti dell'opera. Inoltre, se non soprattutto, trova la propria meta un percorso che, quand'anche non tematizzato in maniera esplicita, attraversa l'intera *Stella della redenzione*: quello per cui il nulla si presenta secondo l'accezione tipicamente esistenziale di 'morte'. Non occorre infatti richiamare gli studi critici perché il lettore attento avverta immediatamente che il libro di Rosenzweig si apre con le parole: «dalla morte» (*vom Tode*),<sup>2</sup> e si chiude con l'espressione: «verso la vita» (*ins Leben*).<sup>3</sup> L'Autore sembra quasi volere tracciare una precisa traiettoria filosofica ed esi-

<sup>1</sup> *GS* II, p. 433; tr. it. cit., p. 417.

<sup>2</sup> *Ibi*, p. 3; tr. it. cit., p. 3.

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 472; tr. it. cit., p. 454. La traduzione proposta da Bonola, «sulla vita», deve essere intesa in connessione con un precedente riferimento allo dischiudersi dei battenti della porta. Nel prendere in considerazione l'espressione di Rosenzweig in maniera decontestualizzata, appare opportuno discostarsi dalla traduzione italiana, così da meglio rendere l'idea del movimento «verso la vita», «in direzione della vita», «nella vita».

stenziale:<sup>4</sup> dalla morte muove il pensiero pellegrino verso la vita, ovvero, detto altrimenti, «la vita esercita una resistenza, resiste cioè alla morte».<sup>5</sup> Del resto, annota Rosenzweig in *Glauben und Wissen*, abbozzo per un ciclo di lezioni tenute a Kassel da maggio a luglio del 1920, «solo chi ha portato dentro la vita la coscienza della morte e la custodisce non come *limite* della vita, ma “*media in vita*”, – soltanto quello vive effettivamente, soltanto la vita di quello è eterna, – liberato dalla forza della morte».<sup>6</sup>

Non sono mancate, a oggi, interpretazioni che hanno collocato *La stella della redenzione* e la complessiva produzione scientifica di Rosenzweig nell'alveo della filosofia dell'esistenza:<sup>7</sup> il nuovo pen-

<sup>4</sup> A proposito di tale autoconsapevolezza dell'autore della *Stella della redenzione* cfr. la lettera a Margrit Rosenstock del 6 settembre 1919, in *GB*, p. 429.

<sup>5</sup> *GS* II, p. 248; tr. it. cit., p. 239.

<sup>6</sup> *Glauben und Wissen*, in *GS* III, p. 589.

<sup>7</sup> Cfr., al riguardo, E. FREUND, *op. cit.*; J. TEWES, *Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs* (Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von G. Schischkoff, Bd. 62), Anton Hain, Meisenheim am Glan 1970; G. PETITDEMANGE, *Existence et révélation dans les premières œuvres de Franz Rosenzweig*, in «Recherches de Science Religieuse», LX (1972), n. 3, pp. 365-395; H. L. GOLDSCHMIDT, *Franz Rosenzweigs Existenzphilosophie aus den Quellen des Judentums*, in AA. VV., *Lernen mit Franz Rosenzweig*, cit., pp. 112-135; N. ROTENSTREICH, *Rosenzweig und die Philosophie der Existenz*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., pp. 577-584; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewahrung*, cit.; E. BIRKENSTOCK, *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*, Karl Alber, Freiburg/München 1997, in particolare il capitolo quarto, *Der Weg vom Tod zum Leben in Rosenzweigs Stern der Erlösung*, pp. 217-280.

Sul concetto di morte in Rosenzweig cfr. M. D. OPPENHEIM, *Death and Man's Fear of Death in Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, in «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought», XXVII (1978), No. 4, pp. 458-467; W. MARX, *Die Bestimmung des Todes im «Stern der Erlösung»*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., pp. 611-619; G. ZARONE, *Morte e verità dell'uomo metaetico. Le figure di Nietzsche e Rosenzweig*, in «Filosofia e teologia», IV (1990), n. 2, pp. 349-358, particolarmente pp. 356-358; E. ROBBERECHTS, *Savoir et mort chez F. Rosenzweig*, in «Revue philosophique de Louvain», XC (1992), n. 2, pp. 180-191; H. DAGAN, *op. cit.*; F. ALBERTINI, *Die Dialektik Eros / Thanatos als phänomenologische Aufgeschlossenheit zum Anderen in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*, in «Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums», LVIII (2002), Heft 1,

siero teorizzato da Rosenzweig muoverebbe dal singolo, mai riconducibile negli schemi della filosofia del Tutto, e assumerebbe l'esperienza concretamente vissuta quale forma più piena di conoscenza. Emblematica è l'autorevole osservazione di Jürgen Habermas, cui si deve tra l'altro, secondo la ricostruzione operata da Ciglia della storia degli «effetti» della *Stella della redenzione*, il merito di avere rotto, all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso, insieme con

pp. 44-51; I. RÜHLE, *Leben im Angesicht des Todes. Zum Verständnis des Todes im Stern der Erlösung*, in AA. VV., *Rosenzweig als Leser*, cit., pp. 369-393.

Si deve a Karl Löwith la prima comparazione dell'idea di morte in Rosenzweig e in Martin Heidegger: K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», III (1942), No. 1, pp. 53-77, apparso successivamente in tedesco, con alcune varianti non sostanziali, con il titolo *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu «Sein und Zeit»*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII (1958), Heft 2, pp. 161-187, ora in ID., *Sämtliche Schriften*, hrsg. von K. Stichweh und M. B. de Launay, Bd. 8, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, hrsg. von B. Lutz, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1984, pp. 72-101; tr. it. di E. Greblo e M. Pelloni, in «aut aut», n. s., (1987), n. 222, pp. 76-102. Altri confronti tra il pensiero di Rosenzweig e quello di Heidegger sono condotti da M. CACCIARI, *Errante radice. Su Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, a cura di F. Masini e G. Schiavoni, Sellerio, Palermo 1983, specialmente pp. 74 s.; A. UDOFF, *Rosenzweig's Heidegger Reception and the re-Origination of Jewish Thinking*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. II, cit., pp. 923-950; B. CASPER, *La concezione dell'«evento» nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Moretto, in «Teoria», XI, n. s., I (1991), n. 2, pp. 47-64; R. A. COHEN, *Authentic selfhood in Heidegger and Rosenzweig*, in «Human Studies», XVI (1993), No. 1-2, pp. 111-128; Y. K. GREENBERG, *Martin Heidegger and Franz Rosenzweig on the Limits of Language as Poetry*, in «History of European Ideas», XX (1995), No. 4-6, pp. 791-800; B. CASPER, «Ereignis». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in AA. VV., *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, hrsg. von J. Mattern, G. Motzkin und Sh. Sandbank, Verlag Vorwerk 8, Berlin 2000, pp. 67-77; F. TESSITORE, *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», CCCXCVIII (2001), Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie, Serie IX, Vol. XIV, Fasc. 1; R. WIEHL, «Vertauschte Fronten». *Franz Rosenzweig Stellungnahme zur Davoser Disputation*, in AA. VV., *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation* (Cassirer-Forschungen, Bd. 9), hrsg. von D. Kaegi und E. Rudolph, Felix Meiner, Hamburg 2002, pp. 207-214; P. E. GORDON, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2003.

Hans-Georg Gadamer e con Emmanuel Levinas, il silenzio quasi totale che pareva avere circondato la proposta filosofica e teologica di Rosenzweig.<sup>8</sup> Quest'ultimo, scrive Habermas, «è uno dei primi a collegarsi a Kierkegaard, accogliendo anche motivi del tardo idealismo (soprattutto dall'ultima filosofia di Schelling). In tal modo egli mette in luce l'albero genealogico della filosofia dell'esistenza alcuni decenni prima che la storia ufficiale della filosofia faticosamente lo riscoprisse».<sup>9</sup> Sorprende, per altro verso, che Nahum Norbert Glatzer osservi che i celebri paragrafi introduttivi e quello conclusivo sono stati scritti soltanto nella fase ultima di stesura della *Stella della redenzione*, lasciando così intendere che i commentatori che hanno assunto il contenuto di questi paragrafi quale cifra dell'opera di Rosenzweig potrebbero avere soffermato l'attenzione su pagine e su un argomen-

<sup>8</sup> Cfr. F. P. CIGLIA, *op. cit.*, pp. 22-25, il quale fa riferimento a J. HABERMAS, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, in AA. VV., *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, hrsg. von Th. Koch, M. DuMont Schauberg, Köln 1961, pp. 99-125; tr. it. a cura di L. Ceppa, in J. HABERMAS, *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse* (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Saggi, vol. 37), Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 39-63; H.-G. GADAMER, *Die Philosophie*, in AA. VV., *Die Juden und die Kultur. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, hrsg. von L. Reinisch, W. Kohlhammer, Stuttgart 1961, pp. 78-90, ora con il titolo *Die Philosophie und die Religion des Judentums*, in H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II. Probleme • Gestalten*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, pp. 68-77; E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica. Collection publiée sous le patronage des Centres d'Archives-Husserl, vol. 8), Martinus Nijhoff, La Haye 1961, p. XVI; tr. it. di A. Dell'Asta, con un testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980, 1990<sup>2</sup>, p. 26 («l'opposizione all'idea della totalità ci ha colpito nello *Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig, troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato»); ID., «Entre deux mondes». (*Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig*), in AA. VV., *La conscience juive. Données et débats, textes des trois premiers Colloques d'intellectuels juifs de langue française organisés par la Section Française du Congrès Juif Mondial, prés. et revus par E. Amado Lévy-Valensi et J. Halpérin*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, pp. 121-149; tr. it. di E. Greblo, in «aut aut», n. s., (1986), nn. 211-212, pp. 107-125.

<sup>9</sup> J. HABERMAS, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, cit., p. 102; tr. it. cit., p. 41.

to più periferici che non centrali.<sup>10</sup> Questa osservazione non è sufficiente a sminuire l'importanza del tema della morte nella *Stella della redenzione*. È comune esperienza, intanto, che l'introduzione è normalmente la parte del libro che si redige da ultimo: a questa considerazione sembra dare particolare peso Michael David Oppenheim, secondo il quale «è solo dopo che l'autore ha lavorato attraverso l'intero libro che i temi di fondo diventano pienamente evidenti (o gli sono, per così dire, imposti) ed egli è in grado di scrivere – con una pennellata rapida e incisiva – le poche parole che realmente danno il tono a tutto ciò che segue».<sup>11</sup> Precisa e più puntuale è poi la constatazione che l'idea della morte si ancora sul fondo tematico dell'opera e si dipana strettamente intrecciata con alcuni dei problemi trattati: la paura della morte come inizio del filosofare, la morte come nascita del 'sé' meta-etico, la morte quale profezia nella creazione del miracolo della rivelazione, la vittoria dell'amore di Dio sulla morte e il suo trionfo su di essa nella verità.

Scopo di questo capitolo, allora, non è tanto quello di prendere posizione a favore della lettura esistenzialistica della *Stella della redenzione*, sebbene di questa si debba comunque tenere conto, quanto quello di segnalare la presenza di un tema che appare già nella *Parte Prima* e nella *Parte Seconda* dell'opera di Rosenzweig, ma trova la propria conclusione soltanto nella *Parte Terza*. Non è un caso, infatti, che proprio prima di iniziare a stendere quest'ultima parte Rosenzweig scriva a Margrit Rosenstock: «pensi che io abbia scritto una chiara parola sulla morte? Io stesso non lo so; essa ricorre sempre

<sup>10</sup> Cfr. N. N. GLATZER, *Foreword*, in F. ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, translated from the 2<sup>nd</sup> ed. of 1930 by W. W. Hallo, Holt, Rinehart and Winston, New York/Chicago/San Francisco 1970, p. XVII. L'osservazione di Glatzer a riguardo della tarda stesura dell'introduzione alla *Parte Prima* della *Stella della redenzione* trova ulteriore conferma nella lettera di Rosenzweig a Margrit Rosenstock del 24 dicembre 1918, in *GB*, pp. 203 s. («ho finito di scrivere le pagine iniziali dell'Introduzione I; sono circa 6 pagine scritte a macchina e credo davvero in maniera corretta, preluendo, eccitando e non dicendo in anticipo alcunché. Trattano della paura della morte e di passaggio anche del suicidio»).

<sup>11</sup> M. D. OPPENHEIM, *Death and Man's Fear of Death in Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, cit., p. 458.

continuamente, sempre continuamente in maniera diversa, ma in nessun luogo con definitiva chiarezza». <sup>12</sup> Si tratta, pertanto, di descrivere il percorso sotterraneo di un fiume carsico, per soffermarsi soprattutto sul suo emergere e sul significato della sua portata. Con ciò non si ha la pretesa di esaminare analiticamente tutti i singoli punti che sono connessi al tema della morte: ognuno di essi merita probabilmente un saggio a sé stante, cosa che condurrebbe lontano dalla linea interpretativa del presente libro, tesa il più possibile tra il concetto di nulla e lo statuto della filosofia, quali si presentano nella *Stella della redenzione*. Si tratteggeranno piuttosto le diverse figure del nulla della morte, nel tentativo di mostrare come esse vengano a gettare nuova luce sul quadro d'insieme che è rappresentato dall'opera di Rosenzweig.

#### a) *Filosofare nella paura della morte*

Nel primo capitolo si è avuto modo di osservare che la riflessione sulla morte, più precisamente sul timore della morte, viene assunta da Rosenzweig quale grimaldello per la decostruzione della filosofia del Tutto. <sup>13</sup> Accentuare, come si è provato a fare in quelle pagine, le accezioni più propriamente filosofiche di *nihil negativum* e di *nihil positivum*, secondo le quali può essere coniugato il nulla della morte, non significa però volere negare la dimensione anche esistenziale che lo caratterizza. Tutta l'*Introduzione* alla *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, infatti, è posta sotto il segno della morte, il cui carattere di inesorabilità viene continuamente esperito dall'uomo. La vita è un lungo viaggio verso l'oblio; per questo essa è impastata di angoscia e di dolore. Vivere è essere condannati a morire: «tutto quanto è mortale vive in questa paura della morte, ogni nuova nascita aggiunge nuovo motivo di paura perché accresce il numero di ciò che deve morire. Senza posa il grembo instancabile della terra partorisce il

<sup>12</sup> *GB*, p. 200 (lettera del 26 novembre 1918). V. anche *ibi*, p. 211 (lettera a Margrit Rosenstock del 2 gennaio 1919): «sarebbe davvero ora che io mi immergessi di nuovo come si deve nella ☆ [...]. A poco a poco c'è ormai un bel po' di cose sulla morte. Forse preparerò un *Indice* al riguardo, quando [il libro] sarà pronto!!».

<sup>13</sup> V. *supra*, cap. I, § 1 c), pp. 67 ss.

nuovo e ciascuno è indefettibilmente votato alla morte, ciascuno attende con timore e tremore il giorno del suo viaggio nelle tenebre [...]. L'uomo si appiatti pure come un verme nelle fenditure della nuda terra davanti al sibilar dei colpi della cieca morte implacabile, e poi senta violentemente, inevitabilmente senta quanto altrimenti non avrebbe mai percepito: che se mai morisse, il suo io sarebbe soltanto un *illud* e perciò, con tutta la voce che gli resta in gola urla, urla ancora il suo io in faccia all'implacabile che lo minaccia di un così inconcepibile annientamento». <sup>14</sup> Inoltre, in una sorta di crescendo emotivo, quasi non bastasse il timore della morte, l'uomo è chiamato secondo Rosenzweig a confrontarsi anche con il suicidio: «è necessario che almeno una volta nella vita un uomo si spinga fuori; egli deve accostare a sé almeno una volta in trepida meditazione la fiala preziosa, egli deve essersi sentito almeno una volta in tutta la propria terribile povertà, solitudine e lacerante separazione dal mondo intero ed essere rimasto un'intera notte faccia a faccia con il nulla». <sup>15</sup>

L'*incipit* funereo della *Stella della redenzione*, con la sua allusione al rannicchiarsi dell'uomo «nelle fenditure della terra davanti al sibilar dei colpi della cieca morte implacabile», è stato talora messo in relazione con le esperienze maturate da Rosenzweig durante la Grande Guerra, dapprima come infermiere volontario presso la Croce Rossa in Belgio (dal 19 settembre 1914 sino alla fine del gennaio 1915) e a Berlino (dal 12 febbraio 1915), e successivamente, dopo un periodo di addestramento militare (a Kassel dal 24 aprile 1915, quindi, dal 20 al 26 gennaio 1916, presso la scuola di puntamento a La Fère, in Francia), come sottufficiale e poi come luogotenente dell'artiglieria contraerea tedesca nelle trincee del fronte balcanico (dal 13 marzo 1916 sino alla fine settembre del 1918, eccettuati i periodi di licenza, i corsi di perfezionamento militare a Montmédy, al confine franco-belga, e a Rembertow, vicino a Varsavia, e il ricovero nei lazzaretti di

<sup>14</sup> GS II, p. 3; tr. it. cit., p. 3.

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 4; tr. it. cit., p. 4. Il riferimento all'«accostare a sé almeno una volta in trepida meditazione la fiala preziosa» (*einmal die kostbare Phiole voll Andacht herunterholen*) è una ripresa di J. W. GOETHE, *Faust*, parte I, vv. 690 s.; tr. it. cit., vol. I, pp. 54-55: «salute a te, incomparabile fiala / che ora calo giù con reverenza» (*ich grüße dich, du einzige Phiole, / die ich mit Andacht nun herunterhole!*).

Lipsia, a causa di una grave polmonite, e in quello di Belgrado, per una forma di malaria).<sup>16</sup> Si tratta di una lettura senza dubbio affascinante,<sup>17</sup> che non sembra però trovare, al di là del caso specifico, più generali conferme nelle opere, nei diari e nelle lettere di Rosenzweig.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Cfr. *GS I 1*, pp. 174, 177, 181, 184, 504, 563, 587; *GS I 2*, pp. 1333 s. e *GB*, pp. 838-840.

<sup>17</sup> Tale interpretazione, cui hanno inizialmente contribuito anche alcuni dei conoscenti di Rosenzweig (così M. SUSMAN, *Franz Rosenzweig*, e E. SIMON, *Versuch über Rosenzweig*, entrambi in AA. VV., *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, cit., rispettivamente pp. 12 e 34), è suggerita, per esempio, da Z. TORDAI, *Der Stern der Erlösung in der Assimilation*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. I, cit., pp. 484 s., e più di recente da R. MUNZ, «*Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird?*». *Franz Rosenzweigs und Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten Weltkrieg*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLV (1998), Heft 3, p. 492.

<sup>18</sup> La postazione militare alla quale Rosenzweig venne assegnato, situata nei pressi dell'attuale Skopje, in Macedonia, si rilevò relativamente tranquilla (significativa, al riguardo, la lettera a Rudolf Ehrenberg del 3 settembre 1916, in *GS I 1*, p. 216, in cui Rosenzweig, perfino in uno dei giorni per lui più cruenti del conflitto, con un morto e due feriti, indugia sulla descrizione del paesaggio e riferisce di «un periodo molto piacevole», «tralasciando gli approvvigionamenti insufficienti»). In una lettera inedita del 13 giugno 1916, del resto, Rosenzweig scrive ai genitori: «della mia “vita” militare non c'è assolutamente niente da raccontare; perché bisogna fare per rabbia, sempre allo stesso modo, tre cose? 1) Esperire 2) scrivere 3) leggere, no cinque 4) rispondere alle lettere 5) spiegazione del fatto che due ore dopo la stesura – confronta 2) – la circostanza agitata si è rovesciata nel suo opposto. Sotto il servizio militare tutto cambia a ogni ora. Riflettere filosoficamente su queste cose, come fa Hans [Ehrenberg], a me non riesce» (una copia dattiloscritta di parte della lettera, conservata nel *Leo Baeck Institute* di New York, è consultabile nel *Nachlass Franz Rosenzweig* presente nella Biblioteca della *Albert-Ludwigs-Universität* di Friburgo in Brisgovia). E ancora il 29 maggio 1917, sempre ai genitori: «nego ogni serio influsso della guerra su qualche uomo. Nel mio caso ciò è particolarmente insensato, dal momento che prima dello scoppio della guerra – la qual cosa però nessuno può sapere – ho già davvero fatto molto di meglio dei prodotti di guerra» (*GS I 1*, p. 411). Il 30 agosto 1918, in una lettera a Margrit Rosenstock, Rosenzweig afferma addirittura che la guerra gli è talvolta apparsa come «un ultimo attimo di respiro di fronte alla furia della vita» (*GB*, p. 136). Cfr. anche *ibi*, pp. 585 e 746 (lettere a Margrit Rosenstock dell'8 maggio 1920 e del 6 maggio 1921), dove traspare una sorta di nostalgia per anni considerati «dono della grazia» (*ibi*, p. 258: lettera a Margrit Rosenstock del 22 marzo 1919).

Di contro a tali testimonianze si veda la lettera a Margrit Rosenstock del 2 marzo 1918, in *ibi*, p. 50: «quando ieri mattina, a Dresda, cercavo di svegliarmi nel *fiacre*

È anzi opinione diffusa nella *Forschung* che non vi sia alcun legame tra l'avvenimento della prima guerra mondiale e la formulazione di un nuovo pensiero da parte di Rosenzweig.

Per restare fermi all'*Introduzione* alla *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, poi, lo stesso Autore si dimostra nel prosieguo del libro consapevole del fatto che non è necessario avere corso in prima persona il rischio della morte per avere paura di essa: «Goethe ce lo insegna: “che cosa differenzia gli dèi dagli uomini? che davanti a quelli passano molte onde, noi, l'onda ci alza, l'onda ci inghiotte e ci inabissiamo”. E ce lo insegna l'Ecclesiaste: “generazione va, generazione viene, ma la terra rimane in eterno”». <sup>19</sup> L'uomo, insomma, conosce comunque sempre e soltanto la morte dell'altro: «solo gli altri possono morire, l'uomo muore solo come altro, solo come *ille*. L'io non può pensarsi morto; la sua paura di fronte alla morte è la paura di divenire ciò che egli soltanto con gli occhi può vedere degli 'altri' morti: un *ille* morto, un morto *illud*. L'uomo [...] teme solo il proprio cadavere. Il brivido da cui egli, vivente, era pervaso ogni volta che vedeva un morto, l'assale non appena egli si rappresenta se stesso, il vivente, come un morto, benché rigorosamente parlando non si possa mai immaginare “se stessi” come un morto, bensì sempre solamente un “altro”». <sup>20</sup> Quando proprio si voglia fare riferimento alla biografia

dal mio generale rimbambimento e volevo mangiare la cioccolata di Trudchen [diminutivo di Gertrud Oppenheim], c'era là dentro un foglio da parte sua che si introdusse nel mio sonno come uno squillo di tromba, dal momento che vi si trovava la parola, forse l'unica, che in questi giorni – quanto a lungo ancora? – mi è del tutto non udibile: immortalità. Io tremo infatti dalla testa ai piedi per la mortalità che si fa sentire ad alta voce». Cfr. anche, al riguardo, *GS* I 1, p. 516 (lettera a Gertrud Oppenheim del 1° marzo 1918) e *GB*, pp. 56 s., 60 (lettere a Margrit Rosenstock dell'11 e del 15 marzo 1918).

<sup>19</sup> *GS* II, p. 68; tr. it. cit., p. 66. Rosenzweig fa riferimento a J. W. GOETHE, *Grenzen der Menschheit*, vv. 29-36; tr. it. con testo a fronte a cura di G. Baioni, in ID., *Inni*, Giulio Einaudi, Torino 1967, pp. 96-99, e a Qo. 1,4.

<sup>20</sup> *GS* II, p. 304; tr. it. cit., p. 294. Considerazioni simili si trovano in *GS* I 1, pp. 176 s. (lettera ai genitori del 10 dicembre 1914) e *GB*, pp. 74, 91, 211 e 794 (lettere a Margrit Rosenstock del 16 aprile 1918, del 3 maggio 1918, del 2 gennaio 1919 e del 7 giugno 1922). In maniera diversa, peraltro, la lettera a Margrit Rosenstock del 1° gennaio 1921, in *GB*, p. 706, in cui Rosenzweig, due giorni dopo la morte della zia materna Rosette Frank, madre di Gertrud Oppenheim, scrive: «sono stanco di

di Rosenzweig, apparirebbe allora più verosimile ipotizzare che dietro la descrizione della paura della morte si celino le sue personali esperienze a riguardo della morte altrui. In tal senso, a quanto riporta Rühle della testimonianza del figlio di Rosenzweig, Rafael, sarebbero state soprattutto le morti del prozio Adam (27 febbraio 1908),<sup>21</sup> del padre Georg e di Hermann Cohen (rispettivamente il 19 marzo e il 4 aprile 1918)<sup>22</sup> a segnare in profondità l'autore della *Stella della redenzione*.<sup>23</sup>

Rühle ha inoltre evidenziato come anche nella considerazione a riguardo del suicidio sia possibile rintracciare un nesso con il vissuto di Rosenzweig.<sup>24</sup> Essa sarebbe anzitutto da collegarsi al delicato pas-

due notti passate in bianco e del grigio della morte. La morte dell'*altro* non può proprio diventare mai intima per nessuno; succede soltanto se ci si immedesima. (Nella ✧ deve trovarsi da qualche parte l'esatto contrario di questo!)

<sup>21</sup> Cfr. *GS I 1*, p. 76 (annotazione diaristica del 27 febbraio 1908).

Lo «zio Adam» Rosenzweig fu una figura decisiva nell'educazione del pronipote Franz. In proposito si vedano J. PRAGER, *Begegnungen auf dem Wege*, cit., p. 39 e, soprattutto, la lettera di Rosenzweig a Helene Sommer del 16 gennaio 1918, in *ibi*, p. 506: «attraverso di lui e solo attraverso di lui mi feci un'idea di ciò che nel piccolo scritto [*Zeit ists... (Ps. 119,126)*, in *GS III*, pp. 461-481; *EBfv*, pp. 115-144] chiamo "mondo ebraico", e a esso ebbi anche un po' accesso. Lo ringrazio *più* che per questo; da bambino ho ricevuto attraverso di lui, in maniera più forte che attraverso la casa o la scuola, le primissime e a lungo determinanti impressioni del mondo *tedesco*, del mondo tedesco degli anni '40 e '50, di Ludwig Richter Schwind Rethel Cornelius Feuerbach, e di Goethe Dürer Rembrandt *vu par le tempérament* di questi decenni (– dunque anche qui, di nuovo, in un'unica persona germanesimo ed ebraismo)». Quanto al connubio di germanesimo ed ebraismo, Rosenzweig allude a H. COHEN, *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Töpelmann, Gießen 1915, ora in *Id.*, *Werke*, cit., Bd. 16, cit., pp. 465-560; tr. it. di R. De Pas, in *AA. VV.*, *Ebraicità e Germanità. La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, a cura di R. De Pas, Edizioni Thálassa De Paz, Milano 1999, pp. 27-71. A riguardo di questo saggio di Cohen cfr. la posizione critica espressa da Rosenzweig in *Deutschtum und Judentum* (la prima parte è apparsa originariamente con il titolo *Über das jüdische Volkstum. Ein Fragment*, in F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, cit., pp. 26-28), in *GS III*, pp. 169-175, e inoltre nella lettera ai genitori del 20 settembre 1917, in *GS I 1*, pp. 443-445.

<sup>22</sup> Cfr. *ibi*, p. 527 e *GB*, pp. 65, 67.

<sup>23</sup> Cfr. I. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen*, cit., p. 489, nota 7.

<sup>24</sup> Cfr. *ibi*, pp. 12-14 e 489, nota 7.

saggio esistenziale rappresentato dal colloquio intercorso la notte del 7 luglio 1913 a Lipsia con Eugen Rosenstock e Rudolf Ehrenberg, e forse anche ad alcuni pensieri giovanili legati al suicidio,<sup>25</sup> nonché ai diversi tentativi di morte della madre, incapace di reggere alla vedovanza.<sup>26</sup> È noto quanto il colloquio notturno sia stato determinante nella vita di Rosenzweig: aprì infatti una travagliata crisi di identità religiosa, che spinse Rosenzweig fin sulla soglia del battesimo cristiano e che si concluse con un autentico ritorno all'ebraismo.<sup>27</sup> Non

<sup>25</sup> Cfr. *GS I 1*, pp. 49 s. (annotazione diaristica del 24 giugno 1906), dove Rosenzweig fa raccontare al proprio *alter ego* immaginario, Erostrato (al riguardo cfr. *ibi*, p. 17), di essere stato sul punto di buttarsi dalla finestra.

<sup>26</sup> Una testimonianza al riguardo è rappresentata dalla lettera a Margrit Rosenstock del 2 gennaio 1919, in *GB*, p. 211: «cara Gritli, oggi ho trascorso l'intera mattinata e ancora oltre a prendermi cura di mia madre. Stava un po' meglio. E pensa: il vero guaio fu – la lettera di Eugen. Si è così esageratamente agitata a riguardo delle parole: “È una lotta per la vita o per la morte [*auf Leben und Tod*]. Che Dio la mandi buona”. Ha inteso per la vita o per la morte come dalle estreme conseguenze [*auf Mord und Totschlag*]. Durante la notte voleva ancora una volta uccidersi». La recente pubblicazione nella sua interezza della lettera, in *Vollständiger Briefwechsel Franz Rosenzweigs Briefe an “Liebes Gritli”. Mit einigen Briefen von und an Eugen Rosenstock*, u. a. dechiffriert und transkribiert von U. von Moltke, gegengelesen von M. Gormann-Thelen und E. Büchsel, hrsg. im Auftrage der Rechtsinhaber des Werkes von Margrit und Eugen Rosenstock-Huessy, mit bibliographischen Hinweisen versehen von M. Gormann-Thelen, disponibile su World Wide Web all'indirizzo: <http://home.debitel.net/user/gormann-thelen/eledition.htm> [consultato il 1° dicembre 2004], aiuta poi a meglio inquadrare l'episodio: «questa mattina voleva troncare quanto meno i rapporti con voi (tu saresti infatti corresponsabile della lettera, perché l'avrai sicuramente letta). Alla fine me la fece vedere. Ero sinceramente sorpreso, dal momento che davvero mi aspettavo quanto meno una lettera tagliente, e ora si trattava della direzione del tutto opposta. Alla fine sono anche riuscito a indirizzarla sulla giusta strada. Naturalmente nega con violenza la “gelosia nei confronti del Signore Dio”, e ciò va molto bene, perché, se la nega, non l'ha neanche più [...]. Si trova però davvero in un triste stato [...]; si deve appunto trattarla con i guanti e invece “di vita o di morte” si deve scrivere “questioni non del tutto senza importanza”. Questa unica parola le ha adombrato l'intera lettera». Cfr. anche *ibi*, pp. 281 s., 290 s., 296, 299 (lettere a Margrit Rosenstock del 25 aprile, del 3, 6 e 10 maggio 1919).

<sup>27</sup> Cfr. *GS I 1*, pp. 126-143 (in modo particolare la lettera alla madre del 23 ottobre e quelle a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre e 1° novembre 1913); parziali tr. it. in *S*, pp. 283-293. Cfr. anche N. N. GLATZER, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, Farrar, Straus and Young, New York 1953; Schocken Books, New York 1961<sup>2</sup>, pp. 25 s.,

interessa qui tanto soffermarsi su questa vicenda fondamentale della vita di Rosenzweig,<sup>28</sup> quanto piuttosto segnalare una possibile eco di quell'evento nell'*Introduzione* alla *Parte Prima* della *Stella della redenzione*. In quell'occasione, in sostanza, Rosenzweig ha vissuto in prima persona l'esperienza di trascorrere «un'intera notte faccia a faccia con il nulla», come si può evincere dalla lettera a Eugen Rosenstock del 13 agosto 1917. Nel ricordare i giorni successivi alla «catastrofica» conversazione avvenuta nella notte tra il 7 e l'8 luglio 1913, infatti, Rosenzweig scrive: «del resto ero semplicemente rimasto senza parole, ancora troppo vicino a quel completo *vis-à-vis du*

XVI-XX; E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Prologue/Epilogue to the Letters – Fifty Years Later*, in AA. VV., *Judaism despite Christianity*, cit., pp. 72-74; H. G. BLOTH, *Was geschah im «Leipziger Nachtgespräch» am 7. Juli 1913 zwischen den Freunden Eugen Rosenstock, Franz Rosenzweig und Rudolf Ehrenberg?*, in «Mitteilungsblatt der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft», (1982), pp. 2-13; R. HORWITZ, *Warum lieb Rosenzweig sich nicht taufen?* e D. KAMPER, *Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig*, entrambi in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. I, cit., rispettivamente pp. 79-96 e 97-107; G. BONOLA, *Introduzione*, cit., pp. 11-19.

<sup>28</sup> Basti qui citare, in proposito, la lettera a Margrit Rosenstock del 15 luglio 1920, in *GB*, pp. 626 s. («non posso pretendere da ognuno una simile disponibilità alla morte = disponibilità al suicidio, come io ebbi peraltro allora, da luglio a ottobre del 1913. L'ho infatti avuta io stesso in seguito ancora una volta? No. In seguito, anzi, mi sono sempre lasciato semplicemente crescere e non ho “rinunciato” a *nulla*. Come posso allora pretenderlo dagli altri? È una grazia di Dio, che una volta nella vita egli mi abbia strappato dalla vita. Ciò non può però essere una regola. La maggior parte degli uomini hanno soltanto semplicemente il loro destino, il corso della loro vita e nient'altro. Ciò che rende speciali noi cinque, o con Eduard sei uomini (Eugen [Rosenstock] Hans [Ehrenberg] Rudi [Ehrenberg] Werner [Picht] io Eduard [Strauss]), è il fatto che, nel nostro caso, Dio non si è limitato a parlarci solo attraverso la nostra vita, ma, una volta, ha fatto crollare intorno a noi la vita come le quinte di un allestimento teatrale e ha parlato con noi sul palcoscenico deserto. Si deve sapere che si tratta di qualcosa di speciale, che non si può trarne alcuna regola, e certo si deve solo averlo tanto più fortemente presente gli uni insieme con gli altri»), e quella famosa a Meinecke del 30 agosto 1920, in *GS I 2*, p. 679; tr. it. cit., p. 302 («mi è accaduto nel '13 qualcosa che, se debbo parlarne, non posso chiamare con altro nome che: crollo. Mi trovai improvvisamente in un campo di macerie o piuttosto: constatai che il cammino che io percorrevo si inoltrava tra irrealità. Era appunto il cammino che *soltanto* il mio talento, o meglio, i miei talenti mi indicavano. Avvertii il non senso di un tale dominio dei talenti, di un tale autoasservimento»).

*rien* con cui in quella mattina dopo la nottata ero giunto nella mia stanza e presi la mia Browning “6,35” dal cassetto della scrivania. Non so se vigliaccheria o speranza mi abbiano allora trattenuto dall’usarla; e mai anche lo saprò, quaggiù dove si dà un “gioire” proprio soltanto “*con tremore*”». <sup>29</sup> Ancora più esplicitiva appare poi la lettera, sempre a Eugen Rosenstock, del 1° settembre 1919, nella quale Rosenzweig, riproponendo termini che compaiono anche nella *Stella della redenzione*, scrive della «notte in cui io, per il tuo tramite, mi sono trovato per l’ultima volta nella mia vita (e del tutto seriamente anche per la prima) *vis-à-vis du rien* cioè *vis-à-vis* con la fiala accostata in meditazione». <sup>30</sup>

A questo ordine di osservazioni, che sottolineano la presenza nelle pagine introduttive della *Stella della redenzione* di elementi “tragici” tratti dalla biografia di Rosenzweig, sembrano peraltro fare da contraltare la sua annotazione diaristica del 15 dicembre 1907 («“Che cosa pensi della morte?”. “Che è un brutto sintomo pensare qualcosa al riguardo”. Nondimeno è davvero curioso che io non abbia addirittura nessun rapporto con essa»)<sup>31</sup> e soprattutto, perché “provata” dalla vita, la sua lettera a Margrit Rosenstock del 20 marzo 1920: «non ho ancora mai avuto così tanto, in un passo della mia vita, *solamente* la sensazione del morire e al contempo per nulla quella del risorgere. Certo il 1907 o il 1913 o anche la licenza del 1918 – ciò era anche ogni volta un morire, eppure anche connesso con l’intero irresistibile piacere di un esser-nato e di un vedere-la-luce-del-mondo». <sup>32</sup>

<sup>29</sup> *GB*, pp. 21 e 22.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 420. Nel rendere in italiano l’espressione tedesca: «*der andächtig heruntergeholtene Phiole*», mi sono discostato da una traduzione letterale, riprendendo volutamente i termini suggeriti da Bonola nella *Stella della redenzione*.

<sup>31</sup> *GS I* 1, p. 74. Per quanto riguarda la citazione riportata nel diario, non è chiaro se Rosenzweig faccia riferimento a un dialogo intercorso oppure a un testo letterario.

<sup>32</sup> *GB*, pp. 569 s. La lettera, scritta otto giorni prima del matrimonio con Edith Hahn e che a questo evento fa riferimento, è emblematica del complesso carattere di Rosenzweig, nonché dei molteplici risvolti sentimentali e speculativi della sua relazione con Margrit Rosenstock. Merita comunque segnalare come Rosenzweig concluda la lettera facendo riferimento al fatto di non avere «nessuna *certezza*, ma però una *speranza*, che anche a questa morte segua ancora una *nascita*» (*ibi*, p. 570).

Quanto alle date indicate da Rosenzweig, il 1907 indica la decisione di abban-

Al di là del fatto che il vissuto di Rosenzweig possa averlo o meno influenzato in maniera decisiva nell'elaborazione della *Stella della redenzione*, il libro deve comunque e innanzitutto essere compreso nel suo carattere "pubblico". Nell'*Introduzione* alla *Parte Prima* le rivendicazioni esistenzialistiche dell'Autore sono fatte valere contro la filosofia, al fine di negarne la pretesa di nullificare la paura della morte – si è già avuto modo di constatarlo nel primo capitolo – e di mostrare l'inaccettabilità della raccomandazione filosofica del suicidio. Curiosamente, Rosenzweig non rivolge la propria critica contro quella che altrove ritiene essere la tipica «"consolazione filosofica" (dove c'è la morte, noi non ci siamo, e dove noi ci siamo, non c'è la morte)»: <sup>33</sup> essa gli appare probabilmente davvero soltanto lapalissiana, se non sostanziata dai passaggi intermedi che dimostrino l'esatta relazione che intercorre tra la morte e la vita. <sup>34</sup> L'autore della *Stella della redenzione* sofferma piuttosto la propria attenzione sulla presunzione della filosofia di volere distinguere il corpo dall'anima e mostrare quindi «alla creatura, che è squassata in tutte le membra dalla paura del suo aldilà, [...] un aldilà di cui essa nulla vuol sapere». <sup>35</sup> Nel suo giudizio, tale dicotomia non è in grado di dire alcunché all'uomo attanagliato dal timore della morte: questi «non vuol affatto sottrarsi a chissà quali catene, vuol rimanere, vuole *vivere* [*leben*]. La filosofia che davanti a lui esalta la morte come la propria prediletta e come la nobile occasione per sottrarsi alle angustie della vita, sembra soltanto prendersi gioco di lui». <sup>36</sup> Simili considerazioni

donare gli studi in medicina per intraprendere quelli di storia e di filosofia a Berlino (cfr. *GS I 1*, pp. 70 s.), il 1913 la scelta di rimanere ebreo e il 1918 probabilmente il ricovero nel lazzeretto di Lipsia.

<sup>33</sup> *GS I 2*, p. 797 (lettera alla madre del 21 giugno 1922).

<sup>34</sup> È ciò che sembrerebbe potersi intendere dalla suddetta lettera, nella quale Rosenzweig riconosce al rabbino Nehemia Anton Nobel la capacità di avere, in una orazione funebre, riproposto in senso forte le medesime parole, dopo averle inizialmente criticate «in maniera ardita e addirittura sfacciata» (*ibidem*). Una più generale valutazione di Nobel da parte di Rosenzweig si trova in *Der Denker* (in «*Neue Jüdische Presse*», XX (1922), Nr. 5, pp. 2 s.), ora con il titolo *Der Denker. Nachruf auf A. N. Nobel*, in *GS III*, pp. 667-669.

<sup>35</sup> *GS II*, p. 3; tr. it. cit., p. 3.

<sup>36</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 4.

valgono a maggior ragione rispetto all'invito filosofico al suicidio: «l'uomo sente fin troppo bene di essere condannato alla morte, ma non al suicidio [...]. Il suicidio non è la morte naturale, bensì quella assolutamente contronatura. La raccapricciante capacità di suicidarsi distingue l'uomo da tutti gli esseri che conosciamo e che non conosciamo. Essa designa addirittura l'atto di uscire dall'ambito complessivo della natura».<sup>37</sup> Nella lettera a Margrit Rosenstock del 20 ottobre 1920 Rosenzweig si esprime al riguardo in maniera ancora più netta: «il suicidio è [...] davvero la *ribellione* fisica contro Dio, l'ateismo realizzato, l'assunzione del “*métier*” di Dio sotto la personale regia umana».<sup>38</sup> Ciò non è però consentito all'uomo: «la terra lo reclama di nuovo. Non gli è concesso [...] bere fino in fondo la pozione. Per sfuggire alla strettoia del nulla un'altra via gli è destinata, una via diversa da questo precipitare nelle fauci dell'abisso. L'uomo non deve

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 4; tr. it. cit., p. 4.

Un discorso a parte merita il confronto tra le riflessioni avanzate da Rosenzweig nell'*Introduzione alla Parte Prima della Stella della redenzione* e quelle presenti a riguardo della morte nel cosiddetto *Gritlium*, il libello su *Unità ed eternità. Un colloquio fra anima e corpo*, dedicato a Margrit “Gritli” Rosenstock. In quello scritto (redatto nel gennaio del 1918 a Montmédy, volutamente lasciato inedito da parte di Rosenzweig e pubblicato per la prima volta a cura di B. CASPER, *Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele. Ein unveröffentlichter Text Franz Rosenzweigs*, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», XXIX (1986), Heft 74, pp. 71-77, ora ripubblicato con il titolo F. ROSENZWEIG, *Das «Gritlium»* in appendice a ID., *Die “Gritli”-Briefe*, cit., pp. 826-831; tr. it. a cura di F. P. Ciglia, in «Humanitas», LIII (1998), n. 6, pp. 929-937, successivamente rifatta, con ricostruzione del testo tedesco a fronte, in ID., *Il grido*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 30-73), infatti, non solo Rosenzweig accoglie la tradizionale dicotomia tra corpo e anima, protagonisti del dialogo, ma segnala anche come tale divisione venga perpetuata dalla morte, giacché, con essa, l'anima si irrigidisce nello spirito e il corpo si dissolve nel vortice della natura (cfr. *G*, pp. 42-47). L'analisi di tali temi, così distanti da quanto Rosenzweig scrive nelle pagine introduttive della *Stella della redenzione*, richiederebbe un saggio a sé stante: ci si limita pertanto a rinviare ai commenti critici al *Gritlium* di A. E. BAUER, *op. cit.*, pp. 71-98; B. CASPER, *Von Einheit und Ewigkeit*, cit., pp. 65-68; F. P. CIGLIA, *op. cit.*, pp. 73-96 (*Studio Secondo: Il grido del corpo e dell'anima. Una lettura del Gritlium (1918)*); ID., *Commentario*, in F. ROSENZWEIG, *Il grido*, cit., pp. 93-196.

<sup>38</sup> *GB*, pp. 674 s.

rigettare da sé la paura terrena, nel timore della morte egli deve *rimanere* [*bleiben*]].<sup>39</sup>

Non è un caso che Rosenzweig individui nel verbo «*bleiben*» (rimanere) la parola chiave per affrontare la paura della morte: è infatti, come da lui potuto verificare anche nell'*Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* di Friedrich Kluge, un sinonimo di «*leben*» (vivere).<sup>40</sup> Il cammino esistenziale dell'uomo assume autenticità soltanto nel momento in cui si prende sul serio la tragicità della morte, non fuggendola, non nascondendosela, ma tenendola sempre ferma davanti a sé. Anche il filosofare, di conseguenza, non può estraniarsi dall'esperienza della morte ed è anzi chiamato a confrontarsi con essa. È proprio in virtù di questo prendere sul serio la realtà della morte, del resto, che la proposta teoretica di Rosenzweig si differenzia radicalmente dalla filosofia del Tutto: «vecchio di due millenni e mezzo, il segreto della filosofia (davanti alla cui bara Schopenhauer l'ha divulgato) che cioè la morte era stata sempre il suo musagete, perde ora il suo potere sopra di noi. Noi non vogliamo una filosofia che si collochi al seguito della morte e che c'inganni sulla perdurante signoria di questa mediante l'armonia di Tutto-ed-Uno della sua danza (*All-und Einklang*). Noi non vogliamo alcun inganno in assoluto. Se la morte è qualcosa, allora nessuna filosofia d'ora in poi dovrà distogliere da ciò il nostro sguardo affermando di essere priva di presupposti». <sup>41</sup> La morte, dunque, non come vacuo inizio del filosofare

<sup>39</sup> GS II, p. 4; tr. it. cit., p. 4.

<sup>40</sup> V. la lettera a Margrit Rosenstock, databile 7 gennaio 1919, in GB, p. 215: «l'*Etymologisches Wörterbuch* di Kluge è arrivato [...] ed è molto bello; vi ho già letto un sacco [...]. Molte cose vanno [...] anche assai bene. Per esempio "*bleiben*" è davvero = "*leben*"». Cfr. F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 8., verbesserte und vermehrte Auflage, Karl J. Trübner, Strassburg 1915, pp. 57 e 277.

<sup>41</sup> GS II, pp. 5 s.; tr. it. cit., pp. 5 s. Rosenzweig fa riferimento ad A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 3., verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage, 2 Bde., F. A. Brockhaus, Leipzig 1859, *Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält*, p. 527, ora in ID., *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe, neu bearbeitet und hrsg. von A. Hübscher, Bd. 3, Eberhard Brockhaus, Wiesbaden 1949<sup>2</sup>, p. 528; tr. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, 2 voll., Gius. Laterza & Figli, Bari 1928-1930, vol. II, p. 565: «la morte è propriamente il genio ispiratore od il Musagete della filo-

destinato a essere rimosso in nome dell'egemonia del Tutto, ma come ineliminabile termine di confronto per il pensiero filosofico: si tratta appunto di filosofare nella paura della morte, vale a dire nella consapevolezza esistenziale di un qualcosa sempre presente; non già, allora, «prepararsi a morire senza rammarico»,<sup>42</sup> come vuole invece la tradizione platonica protrattasi sino a Schopenhauer, ma resistere, pienamente vivere. In tal modo, una volta abbattuta la vecchia filosofia del Tutto, che rifiuta di confrontarsi davvero con la morte e tende piuttosto a relegarla nella dimensione del nulla, può davvero incominciare il nuovo pensiero, quello esistenzialmente autentico.

b) *La morte e la nascita del 'sé' meta-etico*

Si è già fatto cenno a come, nel pre-mondo perenne delle fattualità ultime, il rapporto con la morte concorra a caratterizzare tanto l'Olimpo mitico quanto la peculiare essenza dell'uomo.<sup>43</sup> Gli dèi del paganesimo «sono immortali. La morte sta sotto di loro. Non l'hanno vinta, ma essa non osa misurarsi con loro. Gli dèi permettono che essa abbia vigore nel suo regno, inviano anche uno della loro cerchia immortale a governare quel regno. Questa è poi la più illimitata, anzi proprio l'unica signoria in senso rigoroso che essi esercitano [...]». Una certa attenzione costante viene dedicata soltanto a tenere lontana la morte dal loro mondo immortale.<sup>44</sup> Al contrario, l'uomo è votato alla morte, vive nella transitorietà: «essere perituro è la sua essenza così come l'essenza di Dio è di essere immortale ed assoluto».<sup>45</sup>

La mortalità rappresenta dunque secondo Rosenzweig il tratto negativamente costitutivo dell'uomo. Accanto a questa dimensione negativa della morte, per cui essa si presenta come limite invalicabile, l'autore della *Stella della redenzione* ne indica però una dimensione

sofia, per cui Socrate ha definito questa *θανάτου μελετή* [“preparazione di morte”]» (Schopenhauer richiama a sua volta PLATONE, *Fedone*, 81 a; tr. it. di M. Valgimigli, in *Id.*, *Opere*, cit., vol. 1, p. 134).

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> V. *supra*, cap. I, § 3 b), pp. 124 ss. e 132 ss.

<sup>44</sup> *GS* II, p. 36; tr. it. cit., p. 36.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 68; tr. it. cit., p. 66.

anche positiva, nella misura in cui essa costituisce «il secondo e, se si vuole, il più segreto giorno natale del ‘sé’, così come è il secondo e, se si vuole, il solo palese giorno della morte dell’individualità. La morte naturale fa sì che divenga manifesto anche all’occhio più miope che la personalità deve necessariamente lasciarsi spersonalizzare e l’individuale deve lasciarsi ri-generare».<sup>46</sup> Rosenzweig ritiene infatti che i concetti di personalità e di individualità, tra loro intrinsecamente connessi,<sup>47</sup> siano inadeguati a comprendere appieno la vita dell’uomo: sono entrambi relati al «patrimonio comune dell’umanità»,<sup>48</sup> dal momento che l’individualità viene sempre ricondotta all’interno della specie e la personalità sempre definita come singola soltanto nel suo rapporto con altre personalità, e quindi con un universale. In aperta opposizione al carattere ancora idealisticamente totalizzante di questi due concetti, pertanto, l’autore della *Stella della redenzione* individua la nascita del ‘sé’ meta-etico esattamente laddove riscontra il venire meno dell’individuo e della personalità: non dunque nella nascita naturale, in cui l’uomo inizia a impersonare un ruolo particolare all’interno dell’universale, ma innanzitutto nell’accoppiamento del *genus*, in cui l’individuo muore «una morte di ritorno nella specie»,<sup>49</sup> e soprattutto – secondo, decisivo momento – nella morte naturale, vale a dire nello stesso giorno in cui la persona abdica definitivamente al proprio ruolo nel mondo. Il ‘sé’, «questo *daimon* cieco e muto, chiuso in sé, assale l’uomo la prima volta indossando la maschera di Eros, e da allora in poi lo accompagna attraverso la vita fino all’istante in cui abbandona la maschera e si disvela a lui come Thanatos».<sup>50</sup> La morte, con la spoliazione che la contraddistingue, segna in definitiva il trionfo del ‘sé’, considerato che la personalità individuale non può più venire ricompresa nell’universale e che si afferma di conseguenza

<sup>46</sup> *Ibi*, p. 77; tr. it. cit., p. 75.

<sup>47</sup> Nel giudizio di Rosenzweig il concetto di personalità si radica in quello di individualità. Di contro, il ‘sé’ meta-etico ( $B = B$ ) si fonda sul concetto di carattere, inteso – giova qui ricordarlo – come il modo con cui si configura la «peculiarità» dell’uomo ( $B$ ) nel momento in cui incontra la libera «volontà» umana ( $B =$ ).

<sup>48</sup> *Ibi*, p. 76; tr. it. cit., p. 74.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 77; tr. it. cit., p. 75.

la chiusura in sé e per sé dell'uomo meta-etico: «non c'è solitudine maggiore che negli occhi di un morente e non c'è singolarizzazione più caparbia, più superba di quella che si dipinge sul volto irrigidito di un morto»;<sup>51</sup> «come un soldato in armi il 'sé' un bel giorno assale l'uomo e prende possesso di tutti i beni della sua casa. Fino a quel giorno (ed è sempre un giorno preciso, anche se l'uomo non lo sa più) l'uomo è un pezzo di mondo, anche davanti alla sua stessa coscienza [...]. L'irruzione del 'sé' lo depreda in un sol colpo di tutte le cose e di tutti i beni che egli si vantava di possedere. Egli diviene totalmente povero, ha ormai soltanto sé, conosce solo sé, nessuno lo conosce, poiché qui non c'è nessuno al di fuori di lui. Il 'sé' è l'uomo solo, nel senso più duro del termine».<sup>52</sup>

Rosenzweig può allora concludere che l'eroe tragico dell'antichità, il quale si presenta ai suoi occhi non solo come archetipo, ma addirittura come personificazione del 'sé' meta-etico, esperisce la morte non negativamente come epilogo, ma positivamente come momento di estrema dignità: il carattere eroico sopravvive alla morte naturale, ricevendone anzi ulteriore legittimazione. È il caso, per esempio, di Gilgamesh il cui incontro con la morte avviene in occasione della perdita dell'amico Enkidu: «in essa [...] egli sperimenta il timore della morte in generale. In questo incontro la lingua si rifiuta di obbedirgli, egli "non può né urlare né tacere", ma neppure si sottomette: tutta la sua esistenza diventa superare con successo quest'unico incontro; la sua vita assume così la morte, la sua propria morte, che egli ha scorto nella morte dell'amico, come unico contenuto. È indifferente che alla fine la morte colpisca anche lui, il momento decisivo e autentico è ormai alle sue spalle: la morte, la sua morte è divenuta l'evento che domina la sua vita. Lui stesso è entrato nella sfera in cui il mondo con la sua alternanza di grida e di silenzio si rende estraneo all'uomo, nella sfera del puro, nobile mutismo, del 'sé'».<sup>53</sup> Così pure

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 78; tr. it. cit., p. 75.

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 77; tr. it. cit., p. 74.

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 83; tr. it. cit., p. 80 (Rosenzweig fa riferimento a *Gilgamesch. Eine Erzählung aus dem alten Orient* (Insel-Bücherei, Nr. 203), zu einem Ganzen gestaltet von G. E. Burckhardt, Insel-Verlag, Leipzig s. d. [1916], p. 34). La figura di Gilgamesh è fatta oggetto di considerazione da parte di Rosenzweig anche in *Paralipomena*, in

Edipo, «la cui morte lascia completamente irrisolto l'enigma della sua vita e tuttavia, proprio perché egli neppure sfiora questo enigma, rinchioda e consolida totalmente l'eroe nel suo 'sé' [...]. L'eroe in quanto tale può soltanto soccombere perché il tramonto è per lui la più alta consacrazione ad eroe, e cioè rende possibile la più chiusa insistenza del suo sé su se stesso. Egli anela alla solitudine del tramonto, poiché non vi è solitudine più grande di questa. Anche per questo l'eroe in realtà non muore, la morte gli sbarra in certo modo soltanto l'accesso ai benefici propri dell'individualità. Il carattere calato nello stampo del 'sé' eroico è immortale».<sup>54</sup>

Nella capacità del 'sé' di vivere la morte naturale, volendo unicamente e caparbiamente sempre e soltanto se stesso e il proprio mutuo isolamento, Giuseppe Zarone ha indicato la specificità dell'uomo meta-etico in opposizione a quella dell'uomo morale. Questi, infatti, appartenerrebbe a un mondo dei fini in cui nulla gli è dato sapere e comunque nulla vuole sapere del morire, giacché è dominato e appagato dall'universale razionale; l'uomo meta-etico, invece, vivrebbe in un mondo della fine, dove occorre morire per potere vivere la verità della vita.<sup>55</sup> Tale lettura, che non tiene peraltro conto dello sviluppo che il tema della morte incontra nella *Parte Seconda* e nella *Parte Terza* della

*GS* III, p. 112, e in *Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte* (abbozzo per un ciclo di lezioni tenute da maggio a luglio del 1920 in Kassel: cfr., al riguardo, *GS* I 2, p. 674), in *GS* III, p. 541. È interessante rilevare l'elaborazione interpretativa di Rosenzweig: negli appunti raccolti postumi in *Paralipomena*, pur riconoscendo nella morte il momento di accesso alla gloria, indica una forma di opposizione alla morte più dignitosa di quella manifestata da Gilgamesh («nel paganesimo c'è anche un eroico dire di no alla morte, non soltanto quello per natura spaventato di Gilgamesh. Attraverso la morte passa il cammino verso la fama, vale a dire verso il continuare a vivere nel tempo. *Giammai* però: attraverso la morte passa il cammino verso l'eternità»); nell'abbozzo del 1920, invece, non soltanto Gilgamesh, ma anche Enkidu vengono additati quali esempio di eroismo («Enkidu non viene pianto. Gilgamesh inorridisce, ma non può né passarlo sotto silenzio né gridarlo ai quattro venti – ha soltanto la muta eloquenza dell'orrore. Qui inizia la lamentazione – non rimane limitata al momento della morte e della sepoltura –, *essere* una lamentazione è grandioso. L'eroe qui è lo stesso morto giovane, μινυvθᾶδιoc, a lui sopravvivono la lamentazione e la fama»).

<sup>54</sup> *GS* II, pp. 85-86; tr. it. cit., pp. 82-83.

<sup>55</sup> Cfr. G. ZARONE, *op. cit.*, pp. 352 s.

*Stella della redenzione*, interpreta la *Parte Prima* alla luce di categorie tipicamente esistenzialistiche, che vogliono la morte quale momento essenziale della vita umana e l'esperienza del morire identificantesi con l'autocomprensione della finitudine. Siffatte declinazioni non corrispondono pienamente alle intenzioni di Rosenzweig, il quale appare soprattutto preoccupato di sottolineare come l'*ethos* dell'uomo si sottragga a ogni tentativo di razionalizzazione universale. L'interpretazione suggerita da Zarone, tuttavia, merita di essere segnalata nella misura in cui sembra volere leggere la *Parte Prima* della *Stella della redenzione* in maniera in certo qual modo a sé stante, da un lato come *reductio ad absurdum* del vecchio pensiero (la critica all'uomo morale) e dall'altro come riabilitazione della filosofia (l'individuazione di una dimensione meta-etica). Certo tale risultato non è per Rosenzweig sufficiente: come già per il concetto di nulla, anche a riguardo del tema della morte è necessario abbandonare le categorie più tradizionali del pensare filosofico e abbracciare l'ermeneutica dell'esperienza religiosa rappresentata dal nuovo pensiero. Del resto, per quanto l'autore della *Stella della redenzione* convenga che il paganesimo conosce, a differenza dell'India e della Cina, la dimensione tragica dell'individualità e dunque la morte,<sup>56</sup> non gli sfugge che esso, «in verità, non va mai oltre la morte, perché non riconosce mai che la “morte viene ingoiata attraverso la vittoria”, perché non conosce alcuna vita che dica di sì alla morte e *attraverso di ciò* sia al di là di essa (מאוד מאוד זה המות) [*meod meod ze ha-mavet*: “molto”, questo “molto” è la morte]. Platone sa soltanto la nullità della morte, ma *ignora* la morte».<sup>57</sup> Questa annotazione, probabilmente del 1916, sembra contenere *in nuce* i temi che verranno sviluppati in seguito nell'*opus maius*: innanzitutto la polemica, già messa in evidenza nel paragrafo precedente, contro l'idea platonica che vuole la filosofia come «preparazione di morte»; quindi i limiti del paganesimo, che rimane autoreferenzialmente chiuso in se stesso; in-

<sup>56</sup> Cfr. *Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte*, in *GS* III, p. 540.

<sup>57</sup> *Paralipomena*, in *GS* III, p. 95. I riferimenti di Rosenzweig sono a 1 Cor. 15,54 e al testo midrashico *Bereshit Rabbah* IX,5; tr. it. cit., p. 79.

fine – lo si vedrà nel paragrafo seguente – la positività della morte, quale risulta dalla creazione del mondo per opera di Dio.

c) «“Molto” buona» è la morte

Nell'esaminare l'analisi grammaticale di *Genesi 1* svolta da Rosenzweig in riferimento alla *Creazione o il perenne fondamento delle cose* si è avuto modo di evidenziare come l'aggettivo predicativo «buono!» rappresenti nel giudizio dell'autore della *Stella della redenzione* il filo conduttore del racconto biblico da lui preso in considerazione.<sup>58</sup> Questa parola chiave trova conferma della propria centralità e al contempo nuove aperture di significato nel versetto conclusivo di *Genesi 1*: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gn 1,31). Commenta Rosenzweig: «per l'ultima volta Dio guarda ciò che ha creato. E questa volta: ecco, è “molto buono”. La parola-matrice della creazione esce da se stessa. Resta un aggettivo, rimane nell'ambito della propria essenza, ma cessa di designare la semplice qualità, singola, incomparabile: esprime gradazione, paragona. All'interno dell'universale ‘sì’ della creazione, che porta sulle sue ampie spalle ogni singolo, si delimita un ambito cui si assente diversamente, cui si assente “molto”, cioè, a differenza da tutto il resto, qualcosa che è nella creazione e tuttavia rimanda al di là della creazione».<sup>59</sup> A Rosenzweig non sfugge infatti che, diversamente dal grado positivo dell'aggettivo, «comparazione, gradazione, assolutizzazione, e quindi comparativo e superlativo, non scaturiscono direttamente dalla singola qualità affermata, ma presuppongono che la qualità sia divenuta qualità di una cosa. Le cose sono di per sé molte, esse vengono comparate e con esse allora si comparano le qualità».<sup>60</sup>

Di che cosa, allora, la gradazione intensiva «molto buono» costituisce la qualità? Nel rispondere a questa ipotetica domanda, Rosenzweig si appoggia al commento midrashico di Rabbi Me'ir, nella cui *Torah* «trovarono scritto: *Ed ecco era assai buono*, ed ecco buona è

<sup>58</sup> V. *supra*, cap. II, § 4, pp. 208 ss.

<sup>59</sup> *GS II*, pp. 172 s.; tr. it. cit., p. 165.

<sup>60</sup> *Ibi*, p. 142; tr. it. cit., p. 136.

la morte». <sup>61</sup> Richiamandosi a tale esegesi, l'autore della *Stella della redenzione* osserva in maniera simile: «il sesto giorno della creazione non viene detto che era “buono”, bensì: “ecco, buono proprio molto!”. “Proprio molto”, così insegnano i nostri antichi, “proprio molto”: questa è la morte”». <sup>62</sup> L'interpretazione si fonda sull'omofonia delle parole ebraiche מְאֹד (nella *scriptio plena* מֵאֹד, cioè *meod*: «molto») e מוֹת (*mavet*: «morte», parola che nel suo stato costruito, vale a dire nel nesso genitivale «morte di», viene pronunciata *mot*). Sia Rabbi Me'ir sia Rosenzweig sembrano dunque non mettere in relazione il versetto conclusivo di *Genesi 1* né con l'uomo, quale ultimo fra le creature a essere creato, né con l'intera creazione. L'espressione: «ed ecco, era cosa molto buona» sarebbe piuttosto da riferirsi a un preciso aspetto della creazione: la morte quale compimento, cioè al contempo conclusione e perfezionamento, dell'atto creatore. Tale lettura, del resto, ritorna in più passi della *Stella della redenzione*: la morte è la «chiave di volta [*Schlußstein*] della creazione, che imprime, lei sola, a tutto il creato il marchio incancellabile della creaturalità»; <sup>63</sup> «porta la cosa creata al suo compimento di realtà singola e sola; le conferisce la suprema solitudine di cui sia capace come cosa tra le cose»; <sup>64</sup> «è il momento estremo, conclusivo e perfetto (*Voll-endende*) della creazione»; <sup>65</sup> «corona e conclude» la creazione. <sup>66</sup>

Oltre a questo significato di compimento dell'atto creatore, però, nell'opinione di Rosenzweig la morte si configura anche come un qualcosa che pur appartenendo al momento creativo trascende la creazione stessa e profetizza il miracolo della rivelazione, vale a dire la

<sup>61</sup> *Bereshit Rabbah* IX,5; tr. it. cit., p. 79. Cfr. anche il commento a questo passo di M. MAIMONIDE, *op. cit.*, Parte Terza, cap. X, pp. 536 s.

<sup>62</sup> *GS* II, p. 173; tr. it. cit., p. 165. Oltre che nel già citato *Paralipomena*, in *GS* III, p. 95, Rosenzweig si riferisce all'interpretazione midrashica di Gn 1,31 avanzata da Rabbi Me'ir anche in *Anleitung zum jüdischen Denken* e in *Glauben und Wissen*, entrambi in *GS* III, rispettivamente p. 616 e p. 585; *EBfv*, p. 81.

<sup>63</sup> *GS* II, p. 174; tr. it. cit., p. 167.

<sup>64</sup> *Ibi*, pp. 304 s.; tr. it. cit., p. 294.

<sup>65</sup> *Ibi*, p. 225; tr. it. cit., p. 216.

<sup>66</sup> *Ibi*, p. 183; tr. it. cit., p. 176. V. anche *ibi*, p. 361; tr. it. cit., p. 348, dove Rosenzweig scrive della morte come «coronamento e meta della creazione».

relazione tra Dio e l'uomo. La morte si presenta cioè anche come «“molto” che annuncia una trans-creazione entro la creazione stessa, un ultraterreno entro la dimensione terrena, qualcosa di altro dalla vita che tuttavia appartiene alla vita e solo alla vita, qualcosa che è stato creato insieme alla vita come il suo estremo e che tuttavia le fa presagire un compimento solo oltre la vita stessa [...]. La morte creata della creatura è il presagio della rivelazione della vita trans-creaturale. La morte, che per ogni ente creato è una giusta adempitrice di tutta la sua cosalità, spinge impercettibilmente la creazione nel passato e così la rende una silenziosa, costante predizione del miracolo del proprio rinnovamento».<sup>67</sup> Nella morte, in definitiva, da un lato si cristallizza la creazione come perenne fondamento delle cose, dall'altro lato viene annunciato quello che è il presente della rivelazione. Certo si tratta di un annuncio di tipo profetico, che necessita ancora di essere dimostrato dall'amore di Dio per l'uomo – lo si vedrà nel paragrafo successivo –, ma che comunque consente già all'uomo di guardare all'aldilà: «dove inizia nella Vostra vita l'aldilà? Afferrabile, tangibile, se mai da qualche parte, nella *morte*. (Signori la morte!)»,<sup>68</sup> scrive Rosenzweig nell'*Anleitung zum jüdischen Denken*, abbozzo per un ciclo di lezioni del 1921. E prosegue: «la morte è allora l'aldilà? È chiaro che per prima cosa essa appartiene all'aldilà, porta anzitutto a compimento la vita conferendole interezza (מאור זה המורת). La pace, l'“interezza”. La conclusione del libro di Cohen: il mondo diventa eternità). Ha però già a che fare con ogni momento della vita. Amore e morte. Nel respirare due tipi di grazia. Il lontano diventa *vicino*. L'aldilà si trova dunque qui dentro nel mezzo dell'aldilà. E rimane però un aldilà».<sup>69</sup>

Come nella *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, nella quale era possibile riscontrare una dimensione negativa della morte come

<sup>67</sup> *Ibi*, p. 173; tr. it. cit., p. 165.

<sup>68</sup> *Anleitung zum jüdischen Denken*, in *GS* III, p. 616 («Signori la morte!» compare in italiano nel testo). Per quanto riguarda il riferimento alla «conclusione del libro di Cohen», cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., pp. 531 ss.; tr. it. cit., pp. 638 ss.

<sup>69</sup> *Anleitung zum jüdischen Denken*, in *GS* III, pp. 616 s.

fine e una positiva di essa come nascita del 'sé', anche nella *Parte Seconda* la morte mostra quindi una duplice valenza: da un lato è compimento della creazione, dall'altro è cifra dell'apertura alla rivelazione divina. Non si tratta però di un rigoroso parallelismo tra le due parti dell'opera, dal momento che la morte, in quanto coronamento della creazione, è sempre un momento positivo. Una certa corrispondenza tra la duplicità delle accezioni sembra però essere voluta, quasi a sottolineare come l'ingresso nel plesso creazione-rivelazione-redenzione trasformi radicalmente non soltanto le fattualità ultime, che si aprono alla realtà delle loro relazioni reciproche, ma anche un evento esistenzialmente rilevante quale quello della morte. L'uomo, che nell'*Introduzione* alla *Parte Prima* della *Stella della redenzione* è invitato dall'Autore a rimanere nella paura della morte, trova proprio in quest'ultima il luogo dove è possibile accedere alla pienezza della vita: «la chiave di volta [*Schlußstein*] dell'oscura voluta della creazione diviene la pietra di fondamento [*Grundstein*] della luminosa dimora della rivelazione». <sup>70</sup> Se è vero, infatti, che la «vita, fin dalla creazione, è [...] votata alla morte come proprio compimento», <sup>71</sup> non si tratta però di isolarsi nel mutismo del 'sé', come vorrebbe il paganesimo, quanto piuttosto, poiché si è già da sempre inseriti nella relazione creativa tra Dio e il mondo, di rispondere all'amore divino che si offre nella rivelazione.

d) «*Forte come la morte è l'amore*»

Se la morte è in grado di profetizzare all'uomo la rivelazione e di farlo affacciare alla soglia di quella, è però soltanto l'effettiva esperienza dell'amore di Dio a consentirgli l'accesso a una più elevata realtà, a conferirgli ciò che Freund ha felicemente definito, se pure in riferimento a una diversa linea interpretativa, un «*plus* esistenziale». <sup>72</sup>

<sup>70</sup> GS II, p. 174; tr. it. cit., pp. 167 s.

<sup>71</sup> *Ibi*, p. 281; tr. it. cit., p. 271.

<sup>72</sup> E. FREUND, *op. cit.*, p. 2. Secondo l'opinione di Freund «*La stella della redenzione*, intesa nell'insieme come filosofia dell'esistenza, è la negazione dell'idealismo messa in atto dalla conversione [*Umkehr*], dal libero atto del pensatore Rosenzweig stesso; all'interno del sistema, che nella sua triplice tripartizione rappresenta

L'amore di Dio amante per l'uomo amato – questa la figura che Rosenzweig suggerisce come emblematica dell'atto della rivelazione, vale a dire della relazione che Dio instaura con l'uomo – appare all'autore della *Stella della redenzione* capace di sconfiggere la morte: «il suo [di Dio] amore si muove attraverso il mondo con un impulso sempre fresco. Esso è sempre nell'oggi e tutto nell'oggi, ma ogni morto 'ieri', ogni morto 'domani' viene a suo tempo ingoiato in questo 'oggi' vittorioso; questo amore è l'eterna vittoria sulla morte; la creazione, che la morte corona e conclude, non può tenere testa all'amore, deve arrendersi ad esso ogni istante e perciò, alla fine, anche nella pienezza di tutti gli istanti, nell'eternità». <sup>73</sup> A differenza della onnipotenza e della onniscienza, che nella creazione si erano rivelate come attributi essenziali del creatore, l'amore divino si presenta infatti all'uomo come «evento avvenuto» (*ereignetes Ereignis*), <sup>74</sup> come «esperienza vissuta [*Erlebnis*] di un presente il quale certo riposa sull'esserci del passato, ma non dimora in esso, bensì cammina nella luce del volto di Dio». <sup>75</sup> L'amore, «che conosce unicamente il pre-

un'opera assemblata con mano magistrale e ben equilibrata, si sviluppa attraverso l'inversione [*Umkehr*] una struttura progressiva di modi dell'essere, che è simile all'impianto del sistema hegeliano» (*ibi*, pp. 2 s.). A riguardo dell'ipotesi interpretativa di Freund, v. anche *supra*, p. 179, nota 108.

<sup>73</sup> GS II, p. 183; tr. it. cit., p. 176. È lo stesso G. BONOLA, *La vera struttura del futuro. Lo Heute di F. Rosenzweig, un antecedente per W. Benjamin*, in «Filosofia e teologia», XIV (2000), n. 2, p. 272, a correggere il termine «inglobato», che compare nella traduzione italiana della *Stella della redenzione* da lui eseguita, in «ingoiato», al fine di meglio evidenziare l'allusione di Rosenzweig a 1 Cor. 15,54.

<sup>74</sup> GS II, p. 178; tr. it. cit., p. 170. Sulla centralità che il concetto di «evento avvenuto» riveste nelle pagine della *Stella della redenzione* ha particolarmente insistito, a più riprese, Casper: cfr. B. CASPER, *La concezione dell'«evento» nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, cit. («evento accaduto», nella traduzione italiana di Giovanni Moretto); ID., *Korrelation oder ereignetes Ereignis?*, cit., pp. 51-69; ID., *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*, cit., pp. 357-367; tr. it. cit., pp. 29-42 («evento eventualizzato», traduce Virgilio Cesarone); ID., «Ereignis». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, cit.

<sup>75</sup> GS II, p. 174; tr. it. cit., p. 168.

sente, vive del presente, ardentemente desidera il presente»,<sup>76</sup> che lascia accadere esso stesso il presente, è in tal modo in grado di dichiarare e di condurre innanzi una battaglia alla morte, fintanto che questa deve arrendersi, vinta appunto dalla perfetta attualità dell'amore.

Non può né vuole essere oggetto di questo paragrafo la disamina del complesso tema della rivelazione nelle pagine della *Stella della rivelazione*: sia qui sufficiente ricordare che tale evento è considerato centrale da Rosenzweig stesso e rinviare, una volta ancora, agli importanti e accurati lavori monografici al riguardo.<sup>77</sup> Quanto preme sottolineare, piuttosto, è il fatto che avvalendosi della chiave interpretativa assunta dal presente lavoro, vale a dire del concetto di nullo, declinato in questo capitolo secondo l'accezione esistenziale di morte, è possibile accostare anche il tema della rivelazione, nella sua raffigurazione di amore di Dio per l'uomo.<sup>78</sup> Ciò risulta del resto confermato dall'analisi grammaticale che Rosenzweig propone del *Cantico dei cantici*, il testo biblico che meglio esprime, nel suo giudizio, il dialogo amoroso tra amante e amata. L'autore della *Stella della redenzione* indugia in maniera particolare sul commento del versetto «forte come la morte è l'amore» (Ct. 8,6),<sup>79</sup> orientando in tal

<sup>76</sup> *Ibidem*; tr. it. cit., p. 167. V. anche *ibi*, p. 183; tr. it. cit., p. 175: «“Dio ama” è il più puro presente: l'amore stesso non sa se mai amerà, anzi neppure sa se ha mai amato. Gli è sufficiente sapere una cosa sola: che ama».

<sup>77</sup> V. *supra*, pp. 62 e 153, nota 17.

<sup>78</sup> Segnalo, in tal senso, il saggio di G. BONAGIUSO, *La morte e l'amore. Presupposto e fenomenologia erotica ne La stella della redenzione*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», III (2001), disponibile su World Wide Web all'indirizzo: <http://mondodomani.org/dialegesthai/> [consultato il 4 aprile 2001].

<sup>79</sup> Più volte Rosenzweig cita questo versetto, sia alla lettera sia parafrasandolo: cfr. *GS* II, pp. 174, 225 s., 362, 423; tr. it. cit., pp. 167, 216, 348 s., 407. Particolarmente rilevante, soprattutto in merito alla vicenda biografica dell'autore della *Stella della redenzione*, mi sembra inoltre il riferimento che compare nella lettera a Margrit Rosenstock del 2 novembre 1918, in *GB*, p. 177: «amato cuore, che razza di anno di morte — e non soltanto di morte, ma anche di ciò che è forte come la morte. La mia anima ti volteggiava intorno e ti ama. Questo libro Il 2 [*Rivelazione o la nascita incessantemente rinnovata dell'anima*], al quale sto ora scrivendo, ti appartiene in maniera ancora più propria che il *Gritilianum*, appunto perché non è stato destinato a te sin dal principio, né lo è ancora adesso. Non è “per te” [cfr. *G*, pp. 32-33], ma — tuo. Tuo — come lo sono io. Talvolta ho come la sensazione che io sia un bambino che

modo l'indagine dell'interprete che voglia ripercorrere, nella sua opera, le tracce del tema della morte: «nel Cantico dei cantici, libro che abbiamo riconosciuto come nucleo e centro della rivelazione, tali parole costituiscono l'unico passo non dialogato ma semplicemente enunciato, l'unico momento obiettivo, l'unica fondazione. In tali parole la creazione si protende visibilmente verso la rivelazione e visibilmente viene da questa portata ancora più in alto. La morte è il momento estremo, conclusivo e perfettivo (*Voll-endende*) della creazione, e l'amore è altrettanto forte. Questa è l'unica cosa che dell'amore possa essere detta, e-nunciata [*aus-gesagt*], rac-contata [*er-zählt*], tutto il resto non può "esser" detto "circa" l'amore, ma viene espresso esclusivamente dall'amore medesimo. Infatti l'amore è linguaggio completamente attivo, completamente personale, totalmente vivo, totalmente parlante; tutte le proposizioni vere su di esso devono essere parole che provengono dalla sua stessa bocca, rette dall'io'. Solo quest'affermazione, unica, che l'amore è forte come la morte, fa eccezione. In essa non parla l'amore in prima persona, ma tutto il mondo della creazione, vinto, viene posto ai suoi piedi. La morte, la vincitrice di ogni cosa, e l'Orco, che gelosamente trattiene nelle sue mani quanto è trapassato, sprofondano davanti alla sua forza e all'intensità del suo ardore. Il gelo di morte del passato, rigido come un oggetto, viene riscaldato dal suo fuoco, dalle sue fiamme divine».<sup>80</sup>

L'esperienza della rivelazione, in cui Dio amante afferra l'uomo amato e gli rivolge la propria parola attendendo una risposta, sembra dunque trovare il proprio fondamento nella vittoria dell'amore divino sulla morte. Questa vittoria dischiude irrevocabilmente la possibilità dell'autentico vivere umano: «sopra la morte era venuto qualcosa di più forte, l'amore. L'amore si era deciso/dischiuso (*entschlossen*) alla vita»,<sup>81</sup> chiosa Rosenzweig con una significativa variazione di

non sa scrivere e tuttavia mi piacerebbe e tu mi porti la penna. Fallo ancora, amata». Cfr. anche *GB*, p. 644 (lettera a Margrit Rosenstock del 12 agosto 1920), e *Anleitung zum jüdischen Denken*, in *GS* III, p. 617.

<sup>80</sup> *GS* II, pp. 225 s.; tr. it. cit., pp. 216 s.

<sup>81</sup> *Ibi*, p. 423; tr. it. cit., p. 407. Non è indifferente la gradazione comparativa dell'aggettivo da parte di Rosenzweig: non soltanto, cioè, «forte come la morte è l'amore», ma addirittura l'amore è più forte della morte.

Ct. 8,6. Al contempo anche Dio viene connotato in maniera specifica: diversamente dagli dèi pagani dell'Olimpo mitico, infatti, «signori soltanto del nulla» (*Herren nur des Nichts*) e dunque essi stessi «meri nulla» (*Nichtsen*),<sup>82</sup> il Dio che si rivela all'uomo è l'«amante», «colui che ama» (*der Liebende*).<sup>83</sup> Osserva Rosenzweig: «egli [Dio] è signore della vita, ma è altrettanto poco vivo quanto morto; dichiarare di Lui l'una o l'altra cosa, dire con l'antico che Egli "ha vita" o, con il moderno, che "è morto" tradisce la stessa pregiudiziale pagana. Soltanto quel 'né... né...' detto di vivo e morto, soltanto quel punto delicato in cui vita e morte si toccano e si fondono insieme non è interdetto alla parola designante. Dio né vive né è morto. Ma egli dà vita a ciò che è morto, egli *ama*. Egli è il Dio dei vivi come dei morti, proprio perché Egli stesso non è né vivente né morto; noi sperimentiamo immediatamente il suo esserci soltanto in questo: nel fatto che Egli ci ama e risveglia il nostro morto 'sé' per farne l'anima amata che ricambia l'amore. La rivelazione dell'amore divino è il cuore del Tutto».<sup>84</sup>

Se il nucleo essenziale e intimo di Dio è il suo rivelarsi, il suo amore, non si darà mai un apparente sapere circa l'essenza divina, quanto piuttosto una concreta esperienza del suo agire. Osserva Rosenzweig: «"Egli è verità" non ci dice in definitiva nulla di diverso da questo: che Egli *ama*».<sup>85</sup> La verità, allora, non si presenta più come un possesso logico, ma come una conquista esistenziale. Riconoscere l'amore di Dio significa, di conseguenza, non soltanto accedere a una più piena dimensione esistenziale, ma anche accogliere e proclamare la verità come tale. Secondo l'autore della *Stella della redenzione* è da ultimo proprio in questo «inveramento della verità» (*Bewährung der Wahrheit*) che si può assistere alla definitiva sconfitta della morte: «nell'eterno si celebra il trionfo sulla morte, che in

<sup>82</sup> Cfr. *ibi*, p. 425; tr. it. cit., p. 409. V. inoltre *ibi*, pp. 427 s.; tr. it. cit., pp. 411-412: «il Dio del pre-mondo certo non era anch'egli morto, ma come signore di ciò ch'è morto era anche Lui un nulla come quei morti [...] e quindi è nulla, o più esattamente un nulla [*ein Nichts*], uno dei molti nulla [*eines von vielen Nichtsen*]».

<sup>83</sup> Cfr. *ibi*, p. 181 e *passim*; tr. it. cit., p. 173.

<sup>84</sup> *Ibi*, pp. 423 s.; tr. it. cit., pp. 407 s.

<sup>85</sup> *Ibi*, p. 432; tr. it. cit., p. 416.

esso è inghiottita. Nel corteo trionfale vengono portate e mostrate le armi infrante della morte. La morte aveva voluto falciare ogni vita affinché la vita non vivesse fino all'eterna fine [...]. Qui al falciatore si spezza la falce. La morte era venuta cavalcando per tutte le strade e si era gloriata che ogni percorrere strade era soltanto un perire (*alles Gehen nur ein Vergehen*). Ma la via eterna viene percorsa senza perire, poiché ogni passo avviene sempre di nuovo muovendo dall'inizio. Qui al cavaliere si spezzano i garretti del ronzino. La morte aveva rinfacciato a ogni verità che essa era comunque legata ad un misero frammento di realtà e che già con questo negava la verità; e che quindi tutto doveva cadere davanti a lei. E ora qui di fronte a lei sventola il vessillo di una verità che viene conosciuta come eterna e confessata per l'eternità, mentre viene inverata come propria, recepita, assegnata [...]. Qui sul volto dello scheletro si raggela il ghigno certo della vittoria ed esso si inchina al decreto eterno».<sup>86</sup>

## 2. *Parlare filosoficamente della morte*

La conferma del fatto che il tema della morte costituisce uno snodo della riflessione teoretica di Rosenzweig si ricava dalle pagine conclusive del volumetto *Dell'intelletto comune sano e malato*. In esse l'autore della *Stella della redenzione* sembra quasi volere riassumere i temi toccati nell'*opus maius* a riguardo della morte, per mostrarli nella loro intrinseca unità. Innanzitutto il rapporto dell'uomo con la paura della morte e la tendenza filosofica a volerla fuggire, per lo più tramite l'isolamento del 'sé': «in tutta quell'angoscia davanti alla vita, in tutto quel volerne uscire, volersi trarre da parte, che noi abbiamo combattuto come malattia della ragione, si può riconoscere parimenti un eludere la questione della morte. L'uomo che nel flusso della vita è colto dall'irrigidimento (*Erstarrung*), ha visto [...] la morte che alla fine lo attende. Allora egli esce dalla vita. Egli preferisce piuttosto non vivere, se vivere significa morire. E perciò egli piuttosto preferisce morire nel suo corpo ancora vivo. Egli fugge la necessità della

<sup>86</sup> *Ibi*, pp. 437 s.; tr. it. cit., p. 421.

morte rifugiandosi nell'irrigidimento della morte artificiale». <sup>87</sup> Poi la presenza nella morte, momento apparentemente conclusivo, della possibilità di accedere alla pienezza della vita: «noi l'abbiamo condotto fuori da quell'irrigidimento. Ma la morte non gliela possiamo risparmiare; nessun medico può fare questo. Sì, nel mentre gli insegnavamo di nuovo a vivere, gli insegnavamo ad andare incontro alla morte. E gli insegniamo a vivere la vita, benché ogni passo più avanti nella vita sia un passo che più lo avvicina alla morte [...]. La certezza del mondo dovrebbe proibire agli occhi di chiudersi. Ed essi, anche, non si chiudono. Essi guardano avanti, dove le mani devono fare la prossima presa, dove i piedi devono compiere il prossimo passo. Non sono stanchi della vita. Essa trae ancora in avanti. Solo all'indietro gli occhi non possono più guardare; perché alle loro spalle vedranno la morte compiere l'opera sua». <sup>88</sup> Infine l'inveramento della verità mediante la vita, la qual cosa comporta anche, se non soprattutto, sapere accettare la morte: «è così difficile sapere che tutto l'inveramento lo si può trovare soltanto in avanti. Sapere che soltanto la morte rende vero. E che lei è l'ultima verifica della vita. E che poter vivere significa dover morire. Chi si sottraesse alla vita potrebbe pensare di sottrarsi alla morte. Ma in verità egli si sottrae soltanto alla vita, e la morte cui voleva sfuggire lo circonda da ogni parte e gli si è insinuata nel cuore che si è fatto pietra. Se egli viene restituito alla vita, allora deve riconoscere la signoria della morte. Egli non può più voler vivere altrimenti che verso la morte (*zum Tode hin*). Allora la vita è certo semplice. Ma soltanto perché non vuole più sfuggire alle grinfie della morte. E perché è pronta a intonare in ogni momento il lamento funebre. E, nonostante questo, a procedere "avanti, oltre le tombe". Ben sapendo che, alla fine di questa strada costellata di tombe, la tomba è stata scavata anche per lui». <sup>89</sup>

Quest'ultima citazione, soprattutto per il riferimento a una vita che sarebbe direzionata verso la morte, sembra peraltro porsi in forte opposizione rispetto al percorso tracciato da Rosenzweig nella *Stella*

<sup>87</sup> *BM*, p. 114; tr. it. cit., p. 134.

<sup>88</sup> *Ibi*, pp. 114 s.; tr. it. cit., pp. 134 s.

<sup>89</sup> *Ibi*, pp. 115 s.; tr. it. cit., p. 136.

*della redenzione*: quello che porta dalla morte verso la vita. A ben vedere, però, la parabola disegnata nell'*opus maius* muove dalla morte soltanto nella misura in cui quest'ultima sembra essere rifiutata dalla vecchia filosofia. La morte, piuttosto – e si è cercato di darne documentazione nel paragrafo precedente –, scandisce con la propria presenza il percorso complessivo della *Stella della redenzione*: dal rifiuto idealistico della morte all'amore divino e dall'amore alla verità eterna della vita. Viene in tal modo vinta la paura della morte, sicché anche le parole con cui si chiude *Dell'intelletto comune sano e malato* non suonano più come estranee: «contro la morte non si è scoperta alcun'erba medicinale. Nemmeno la salute vale. Ma chi è sano ha la forza di percorrere ben vivo quella via fino alla morte [...]. La salute vive lei stessa la morte soltanto “al momento giusto”. Ed è buona amica e sa che, quando la morte verrà, si toglierà la rigida maschera e, dopo aver presa la fiaccola vacillante dalle mani stanche di sua sorella, la vita impaurita, spossata, delusa, la getterà a terra e la spegnerà. E sotto il cerchio del cielo notturno scintillante, ora che la luce della fiaccola è stata spenta, prendendo tra le sue braccia l'esanime vita che ha già chiuso le sue labbra faconde, aprirà invece lei la sua bocca in eterno silente e le dirà: – Mi riconosci? Sono tua sorella».<sup>90</sup>

Tra la morte e la vita si sviluppa dunque nella *Stella della redenzione* lo specifico sforzo teoretico di Rosenzweig: quello di parlare filosoficamente della morte, ovvero di trovare un modo di filosofare che sia capace di rendere ragione delle categorie dell'esistenza. È in quest'ottica, mi sembra, che si può scorgere nella *Stella della redenzione* una vera e propria *consolatio philosophiae*.<sup>91</sup> Consolazione della filosofia, nel suo duplice senso: quello di *genitivus subiectivus*, per cui la filosofia è ancora chiamata ad alleviare la paura dell'uomo, che trema davanti alla trafittura dell'aculeo velenoso della morte, di questo ineliminabile qualcosa;<sup>92</sup> ma soprattutto quello di *genitivus obiectivus*.

<sup>90</sup> *Ibi*, p. 116; tr. it. cit., pp. 136 s.

<sup>91</sup> Devo al Prof. Andrea Poma l'aver richiamato la mia attenzione su questa possibile interpretazione della *Stella della redenzione*.

<sup>92</sup> Cfr. *GS II*, p. 5; tr. it. cit., p. 5.

tivus, per cui l'opera di Rosenzweig costituisce il conforto per un pensiero tradizionale che, incapace per le pretese onnicomprensive e riduzionistiche di assolvere il compito di cui sopra, necessita di una nuova forma del filosofare, di un nuovo linguaggio. Il tema della morte finisce così per segnalare, una volta ancora, l'assunzione da parte di Rosenzweig del nuovo pensiero, ossia di categorie proprie di una filosofia che non a caso l'autore della *Stella della redenzione* definisce anche come «esperiente» (*erfahrende Philosophie*).<sup>93</sup> La morte, osserva Ricci Sindoni, «ritorna nelle pagine della *Stella* come il nocciolo problematico ineludibile per la ricerca filosofica: essa rappresenta non solo o non tanto l'accettazione della propria ineludibile finitezza, ma soprattutto l'esperienza del proprio accesso all'esistenza e alla parola tramite la rivelazione».<sup>94</sup>

In quanto modello di una filosofia esperiente, anche l'opera di Rosenzweig deve essere confermata mediante la vita stessa. *La stella della redenzione*, del resto, appare al suo stesso autore «dopotutto solamente un libro [...], non un risultato raggiunto, nemmeno un risultato provvisorio».<sup>95</sup> Si tratta appunto di aprirsi al «non-più-libro» (*NichtmehrBuch*),<sup>96</sup> cioè alla vita. Proprio nel caso di Rosenzweig, peraltro, si può sostenere che la vicenda esistenziale si presenta come

<sup>93</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 144; *S*, p. 262. Sulla centralità del concetto di «esperienza» (*Erfahrung*) nel pensiero di Rosenzweig cfr. H.-J. HECKELEI, *Erfahrung und Denken. Franz Rosenzweigs theologisch-philosophischer Entwurf eines «Neuen Denkens»*, Bock + Herchen, Bad Honnef 1980, specialmente pp. 115-149; H.-J. GÖRTZ, *Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs «Neuem Denken»*, in «Theologie und Philosophie», LVI (1981), Heft 3, pp. 389-406; R. WIEHL, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIX (1982), 2. Halbbd., pp. 269-290, ora in *Id.*, *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 203-233; parziale tr. it. di P. Kobau, in «Rivista di estetica», n. s., XXXVII (1997), n. 6, pp. 113-123; H.-J. GÖRTZ, *Der Tod als Krisis geschichtlicher Synthese. Der Begriff der Erfahrung bei Hegel und Rosenzweig*, in AA. VV., *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, hrsg. von G. Fuchs und H. H. Henrix, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1987, pp. 91-126; J. PIECUCH, *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*, Papienska Akademia Teologiczna, Krakow 1992.

<sup>94</sup> P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, p. 125.

<sup>95</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 160; *S*, p. 281.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

inveramento della sua opera: *La stella della redenzione*, ha osservato infatti Scholem, è stata «come una profezia della sua vita. La conferma della verità che contiene fu data al suo autore in un modo doloroso, terribile». <sup>97</sup> Nel caso di Rosenzweig, infatti, non si è trattato soltanto di pensare la morte, ma di esperirla in prima persona, dal momento che fu colpito da una sclerosi progressiva che lo costrinse a vivere come un «condannato a morte». <sup>98</sup> Eppure quest'uomo, che riusciva solo a muovere debolmente la testa e ad alzare leggermente un dito, negli anni completamente privo della facoltà di parola, desiderò che l'amico Martin Buber recitasse al funerale il *Salmo 73*: <sup>99</sup>

«Certo, Dio è buono verso Israele:  
verso i puri di cuore.

Ma io, un poco ancora  
e i miei piedi uscivano di via,  
un nulla e il mio passo inciampava.  
Poiché ero geloso dei prepotenti,  
vedendo la pace dei malvagi.

[...]

Eppure io resto sempre presso di te,  
la mia destra tu hai afferrato.  
Col tuo consiglio tu mi guidi,  
e poi mi porti via in gloria.

Chi ho io in cielo!  
ma presso di te

io non ho desiderio della terra.

Si disfa la mia carne e il mio cuore,  
la rocca del mio cuore, la mia parte, Dio resta per sempre.

<sup>97</sup> G. SCHOLEM, *Franz Rosenzweig et son livre «L'Étoile de la Rédemption»*, cit., p. 36; tr. it. cit., p. 97.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Lo si apprende da M. BUBER, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen* (Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe, hrsg. von H. U. von Balthasar), Benno Schwabe & Co., Klosterberg/Basel 1952, ora in ID., *Werke*, Bd. II, *Schriften zur Bibel*, Kösel und Lambert Schneider, München und Heidelberg 1964, p. 973; tr. it. a cura di T. Franzosi (*Il cammino del giusto. Riflessioni su alcuni Salmi*), presentazione di G. Ravasi, Gribaudi, Milano 1999, p. 44.

Poiché, ecco, quanti ti sono lontani si perdono,  
tu annienti chiunque desiste dall'aspirare a te, –  
ma io, stare vicino a Dio è per me il bene,  
nel mio Signore, in TE, ho posto il mio rifugio:  
per narrare tutte le tue opere». <sup>100</sup>

Si può allora davvero concludere, riprendendo le parole di Max  
Hamburger, che per Rosenzweig «la morte non ha l'ultima parola». <sup>101</sup>

<sup>100</sup> Sal 73,1-3.23-28. I versetti vengono citati nella traduzione italiana condotta da Teresa Franzosi sulla versione tedesca di M. BUBER, *Recht und Unrecht*, cit., pp. 971-972; tr. it. cit., pp. 42-44.

<sup>101</sup> È questo il titolo del contributo di M. HAMBURGER, *Der Tod hat nicht das letzte Wort*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, cit., Bd. I, cit., pp. 509-511.



## CONCLUSIONI

### 1. *Il nulla*

Nel prendere le mosse dalla constatazione di Rosenzweig secondo cui «il difficile, ad esempio il concetto del nulla, dei “nulla”, che qui [nella *Prima Parte* della *Stella della redenzione*] pare sia soltanto un concetto metodico ausiliario, svela la sua importanza e il suo significato contenutistico solo nella concisa sezione conclusiva del volume e rivela il suo senso ultimo non prima del libro finale dell’opera»,<sup>1</sup> la presente ricerca ha inteso mettere in evidenza e indagare le differenti accezioni con cui il concetto di nulla ricorre in ciascuna delle tre parti della *Stella della redenzione*.

Particolare attenzione è stata posta proprio sulla *Parte Prima* dell’opera, l’unica dove il concetto in esame risulta essere effettivamente tematizzato e trovare una più adeguata trattazione filosofica. Si è innanzitutto rilevato come il nulla sia innalzato da Rosenzweig a chiave di volta nella *reductio ad absurdum* della vecchia filosofia: se la morte si presenta infatti agli occhi dell’idealismo come *nihil negativum*, vuoto *ens rationis* che nella prospettiva sistematica della filosofia del Tutto, per la contraddittorietà del suo porsi, viene escluso dalla totalità (“il nulla non è”), essa appare a Rosenzweig configurarsi piuttosto come *nihil positivum*, concetto aporetico di nulla che suscita problematicamente al di là di qualsiasi sintesi del pensiero (“il nulla è”). Per quanto la distinzione tra *nihil negativum* e *nihil positivum* non sia posta da Rosenzweig in maniera esplicita, essa appare funzionale alla sua polemica nei confronti della vecchia filosofia: il

<sup>1</sup> *Das neue Denken*, in *GS* III, p. 142; *S*, p. 261.

nulla della morte, in definitiva, è una contraddizione reale che rompe la totalità idealistica, delegittimando di conseguenza le pretese onnicomprenditive della filosofia del Tutto.

Si è in seguito evidenziato come nel giudizio dell'autore della *Stella della redenzione*, di fronte alle tre fattualità ultime emergenti dalla decostruzione concettuale del Tutto (Dio meta-fisico, mondo meta-logico e uomo meta-etico), si debba assumere proprio il concetto di nulla quale punto di partenza e autentico principio. La relativizzazione della totalità prodotta dal *nihil positivum* della morte apre in definitiva la strada a una possibile filosofia del nulla, del nulla inteso come fondazione. A un esame più attento, però, il nulla è risultato essere inteso da Rosenzweig come relativo ai concetti di uomo, mondo e Dio: nulla del concetto cercato, nulla proprio di qualcosa, nulla particolare (*besonderes Nichts*) che irrompe fecondamente nella realtà e che è ben diverso dal nulla vuoto, unico e universale (*leeres, eines, allgemeines Nichts*) dell'idealismo. In forza di questo carattere particolare il nulla è in grado, secondo Rosenzweig, di generare determinazione, di essere punto di partenza per la deduzione del qualcosa. Esso si configura in definitiva come concetto metodico che consente, in maniera simile al nulla del differenziale matematico ( $= 0$  e al contempo  $\neq 0$ ), il passaggio dal nulla al qualcosa. A differenza del *nihil positivum*, che è realmente *absolutum*, il nulla particolare non presenta infatti una vera e propria *vis negativa* irriducibile, ma è realtà negativa unita al proprio corrispettivo positivo.

Alla luce delle ricerche condotte il nulla particolare sembra sottintendere una duplice valenza: gnoseologica e ontologica. Rosenzweig insiste esplicitamente e a più riprese sul carattere gnoseologico del nulla particolare: assunto come strumento operativo, questo concetto permette il passaggio dal nulla del sapere al qualcosa del sapere, cioè consente di cogliere l'articolazione interna che caratterizza le tre fattualità della *Parte Prima* della *Stella della redenzione*. Sembra però anche emergere, al di là della stessa autoconsapevolezza dell'Autore, l'idea di un nulla che, appunto per il proprio essere particolare, ha in sé un residuo ontologico, vale a dire una dimensione quidditativa che attiene all'essenza ma non all'esistenza. Per esplicito riconoscimento da parte di Rosenzweig, la valenza gnoseologica è ascrivibile all'in-

interpretazione del differenziale matematico data da Cohen e al suo concetto di nulla come origine. Per quanto riguarda la valenza ontologica, essa può essere fatta risalire a Schelling e specificamente all'influsso che *Le età del mondo* hanno esercitato sull'elaborazione della *Stella della redenzione* da parte di Rosenzweig. Nello scritto postumo schellinghiano, infatti, si ritrova l'idea di nulla come negazione attiva, come non-essente, come essenza che non volendo altro che se stessa e rimanendo attivamente chiusa nella propria soggettività viene a negarsi come essente, caratteri che bene si attagliano al nulla particolare di Rosenzweig.

Nell'assumere il nulla particolare come concetto metodico ausiliario, inoltre, Rosenzweig indica due vie attraverso le quali si può muovere verso il qualcosa: da un lato l'affermazione del non-nulla ('sì'), dall'altro lato la negazione del nulla ('no'). La presente ricerca ha verificato in che modo il metodo indicato da Rosenzweig trova applicazione rispetto ai nulla particolari di Dio meta-fisico, del mondo meta-logico e dell'uomo meta-etico, al fine di segnalare il qualcosa da essi risultante. Questo qualcosa è senza dubbio un qualcosa del sapere, così come sostenuto da Rosenzweig in considerazione della valenza gnoseologica del nulla particolare. Se però il nulla particolare presenta anche – come a me pare – una valenza ontologica, il qualcosa emergente dal nulla particolare di ciascuna delle tre fattualità ultime deve essere ripensato anche in chiave ontologica. La dimensione esclusivamente quidditativa, sulla quale si è a più riprese insistito, aiuta a meglio comprendere la portata ontologica del nulla particolare: esso non si configura tanto come un principio metafisico posto a fondamento dell'essere, ma come fondazione relativa all'essenza di Dio, del mondo e dell'uomo. Al termine dell'analisi della *Parte Prima* della *Stella della redenzione* si è allora potuto concludere che muovendo dal nulla è possibile pervenire alla determinazione di tre elementi in sé e per sé conclusi, tanto gnoseologicamente quanto sul piano dell'essenza, ma ancora tra loro irrelati e senza esistenza alcuna sul piano della realtà concreta: sono le figure del paganesimo (l'Olimpo mitico, il cosmo plastico, l'eroe tragico), che rappresentano «l'elenco dei personaggi, il programma teatrale che certo non fa parte del dramma, ma che tuttavia è bene leggere prima. O, detto altri-

menti, il c'era-una-volta con cui iniziano tutte le fiabe, ma con cui iniziano soltanto e che non può più venir fuori nemmeno una volta nel corso della fiaba e nel flusso della narrazione».<sup>2</sup>

Nella *Parte Seconda* della *Stella della redenzione* il concetto di nulla fa la propria comparsa nell'idea di *creatio ex nihilo*. La creazione costituisce la relazione che intercorre tra la realtà di Dio e quella del mondo: in essa, come anche nella rivelazione e nella redenzione, si assiste allo dischiudersi delle fattualità ultime a favore del dinamismo e della vitalità delle loro interazioni reciproche. L'approfondimento del tema della creazione dal nulla ha così offerto un punto di vista peculiare per cogliere quello che secondo Rosenzweig è il mondo della realtà temporalmente connotato e che costituisce l'effettività della nostra esperienza vivente. La possibilità della creazione risiede nell'inversione (*Umkehr, Umkehrung, Verkehrung*) delle parole originarie 'sì' e 'no', che nella *Parte Prima* della *Stella della redenzione* connotano le fattualità ultime nel loro solipsismo. Questa inversione rappresenta senza dubbio uno dei maggiori problemi concettuali dell'opera di Rosenzweig e fornisce la chiave di lettura per comprendere il passaggio dalla prima alla seconda parte dell'opera. Si è individuata la probabile fonte di essa, una volta ancora, nelle *Età del mondo* di Schelling: gli influssi risultano evidenti sia sul piano terminologico, sia sul piano descrittivo, sia soprattutto per quella introversione/estroversione che contraddistingue la dialettica delle potenze schellinghiane. Il fatto che Rosenzweig insista poi sull'idea di creazione dal nulla aiuta a meglio comprendere il senso dell'inversione. Il concetto di *creatio ex nihilo*, infatti, comporta l'assunzione dell'inversione: di contro alla logica tradizionale, caratterizzata in epoche successive dai concetti di emanazione e di produzione e sempre riconducibile al medesimo schema per cui da una universalità produttrice (Dio o l'Io dell'idealismo) deriva, poiché in essa già presupposta, la particolarità del mondo, l'inversione sottrae la creazione alle pretese onnicomprensive e riduzionistiche del pensiero, affermando l'autonomia del mondo, vale a dire la sua perenne creaturalità. Creazione dal nulla, dunque, perché non vi è un caos originario che antecede la creazione

<sup>2</sup> *Ibi*, p. 147; *S*, p. 266.

o un principio da cui il mondo viene dedotto, ma soprattutto perché nella creazione Dio e mondo si disfano della propria chiusura e si rivolgono l'uno all'altro, così che il mondo della *Parte Prima* della *Stella della redenzione* è qualcosa di assolutamente incomparabile con il mondo creato della *Parte Seconda*.

Il presente lavoro ha inoltre inteso verificare se e in quale misura il concetto di creazione dal nulla possa essere messo in relazione con la dottrina cabbalistica dello *tzimtzum*, secondo la quale il mondo sarebbe creato dal nulla nella misura in cui Dio, che è tutto in tutte le cose, si ritrae in se stesso per lasciare vuoto uno spazio originario in cui ritornare nell'atto della creazione. Tale idea sembra essere presente anche nelle *Età del mondo* e di riflesso, proprio per quanto attiene il problema dell'inversione, nella *Stella della redenzione*. Si tratta, sia nel caso di Schelling che a maggior ragione in quello di Rosenzweig, più di una ricezione indiretta, fatta di echi e di suggestioni, che non di una esplicita e analitica elaborazione. Facendo riferimento allo *tzimtzum*, però, si può spiegare e salvaguardare tanto la relazione creativa tra Dio e il mondo, imperniata appunto sull'inversione, quanto l'originaria reciproca trascendenza che li caratterizza come fattualità ultime. Inoltre, muovendo consapevolmente oltre lo stesso Rosenzweig, ci si potrebbe spingere ad affermare che lo *tzimtzum* caratterizza in maniera emblematica, se pure solo per via analogica, il *Passaggio* tra la *Parte Prima* e la *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*. Usando intenzionalmente in senso lato l'immagine dello *tzimtzum*, sorta originariamente in riferimento alla dottrina della creazione, si potrebbe infatti sostenere che si assiste nella *Stella della redenzione* a un triplice atto di contrazione, in forza del quale Dio, l'uomo e il mondo lasciano spazio alla possibilità della loro reciproca relazione.

Nell'accostarsi all'ultima parte della *Stella della redenzione*, infine, si è soffermata l'attenzione sull'idea della morte intesa come nulla esistenziale, tema che appare già nella *Parte Prima* e nella *Parte Seconda* dell'opera di Rosenzweig, ma che trova appunto la propria conclusione soltanto nella *Parte Terza*. Si sono pertanto descritte le diverse figure del nulla della morte, nel tentativo di mostrare come esse costituiscano un filo rosso che attraversa l'intero libro di Rosen-

zweig e che traccia una precisa traiettoria filosofica che porta dalla morte alla vita. La paura della morte come inizio del filosofare, la morte come nascita del 'sé' meta-etico, la morte quale profezia nella creazione del miracolo della rivelazione, la vittoria dell'amore di Dio sulla morte e il suo trionfo su di essa nella verità sono temi che guidano il lettore lungo le pagine della *Stella della redenzione* e che offrono all'interprete un'ulteriore chiave di lettura per accostarsi a un libro che si caratterizza per la molteplicità dei registri stilistici e di contenuto.

Le considerazioni sino a qui avanzate indicano come sia difficile addivenire a una interpretazione univoca del ruolo che il concetto di nulla riveste nella *Stella della redenzione*. Ancora una volta, però, Rosenzweig stesso suggerisce al lettore una chiave di lettura, per quanto questa riguardi soprattutto il concetto di nulla particolare di Dio. Egli scrive: «il paganesimo aveva immediatamente trovato in questo nulla un Tutto, il Tutto dei suoi dèi [l'Olimpo mitico], la forza in cui essi proteggevano la loro vita dagli sguardi del mondo. Esso si era dichiarato soddisfatto di questi dèi e non aveva più chiesto altro. La rivelazione invece ci insegnò a riconoscere in quegli dèi il Dio nascosto, il nascosto che non è altro che il non ancora manifestato. Il paganesimo aveva veramente trovato in quel nulla un Tutto. Noi, riconoscendolo come un nulla, potevamo soltanto sperare di trovare in esso il Tutto. Il mondo pagano divenne per noi il pre-mondo, e la vita degli dèi pagani la pre-vita nascosta di Dio. Il nulla del nostro sapere circa lui divenne a maggior ragione un nulla ricco di contenuto, la predizione misteriosa di ciò che noi abbiamo sperimentato nella rivelazione. Quella oscurità del nulla perde la sua potenza autonoma, che in precedenza poteva possedere. Che Dio sia il nulla diviene un'espressione tanto impropria quanto l'altra che afferma che Egli è la verità. E come la verità si svelò essere il mero compimento di ciò che noi sperimentiamo con un'attualità visibile e gustabile nell'amore di Dio, cioè della sua rivelazione, così anche il nulla non può voler essere altro che la premonizione di questa rivelazione. Anche l'affermazione: Dio è "nulla", proprio come l'altra: Dio è "verità",

non riesce a tener testa alla domanda circa l'essenza, alla domanda: «Che cos'è?»<sup>3</sup>. Si colgono in questo denso e significativo passo le tracce di un percorso che si dipana lungo l'intera *Stella della redenzione*, ma che diventa comprensibile soltanto alla luce che il momento ultimo è in grado di gettare su di esso: a partire dalla vittoria dell'amore di Dio, davvero più forte della morte, è infatti possibile percorrere a ritroso un sentiero che individua nell'inversione del 'sì' e del 'no' divini il momento in cui diviene manifesto, e cioè esperibile nella sua relazione con il mondo e con l'uomo, il Dio del pre-mondo, vale a dire quella fattualità che si pensava essere conosciuta come ultima. Inoltre, aspetto ulteriore e non meno importante, trova ancora una volta voce la polemica di Rosenzweig nei confronti della vecchia filosofia, di quella teoresi, cioè, che lontana dal pensiero del senso comune ricerca in maniera indefessa e ottusa ciò che una cosa dovrebbe essere, senza rendersi conto della fallacia della stessa domanda: «che cos'è?». Ciò vale a maggior ragione per il nulla, osserva Rosenzweig: «che cos'è il nulla? Già in questa stessa domanda è preclusa l'unica risposta che permetterebbe al nulla di restare nulla, la risposta: nulla. Infatti 'nulla' non può mai designare l'essenza, non può mai essere un predicato. 'Nulla' infatti non è un concetto. Non ha né estensione né contenuto».<sup>4</sup>

L'apparente assenza di quiddità ontologica e di contenuto gnoseologico del nulla, quali emergono nel passo citato, sembrano negare una possibile rilevanza di tale concetto nelle pagine della *Stella della redenzione* e delegittimare, di conseguenza, il senso di una ricerca che ne ha fatto la chiave di lettura privilegiata per accostarsi all'opera di Rosenzweig. Proprio nella consapevolezza dell'Autore, il quale ne dichiara nel prosieguo la centralità e la decisiva importanza, trova però conferma il tentativo dell'interprete: «il nulla, proprio come la verità, in definitiva non è assolutamente un soggetto autonomo, è un mero dato di fatto [*bloße Tatsache*], l'attesa di un qualcosa [*Erwartung eines Etwas*], un 'ancora-nulla' (*Nochnichts*). Un dato di fatto, quindi, il quale cerca il suo terreno, il luogo su cui reggersi. E come

<sup>3</sup> *GS* II, pp. 432 s.; tr. it. cit., pp. 416 s.

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 433; tr. it. cit., p. 417.

la verità è verità soltanto perché è da Dio, così il nulla è nulla solo perché va a Dio. Soltanto di Dio è concesso dire che Egli è il nulla; questa sarebbe una prima, anzi, la prima conoscenza della sua essenza. Qui infatti nulla può essere un predicato, proprio perché Dio non è affatto conosciuto nella sua essenza; la domanda: “che cos’è Dio?” è impossibile. E proprio l’impossibilità di questa domanda viene indicata splendidamente nella proposizione vera: Dio è il nulla; essa, oltre all’altra “Dio è la verità” è l’unica risposta ammissibile a quella domanda. E come la risposta “Dio è la verità” riconduce la questione mistica circa la sua essenza sovra-mondana, questa domanda ultima, entro la viva esperienza degli atti di Dio, così la risposta “Dio è nulla” conduce la questione astratta circa la sua essenza pre-mondana, questa domanda prima, alla stessa esperienza. In questa esperienza [*Erfahrung*] si raccoglie così da entrambe le parti tutto quello che noi vorremmo domandare». <sup>5</sup> Il nulla, allora, si configura come dato di fatto strettamente connesso con l’esperienza: inizialmente con l’esperienza della paura della morte, ma soprattutto, da ultimo, con l’esperienza del trionfo di Dio su di essa, vale a dire con l’esperienza di un amore che è verità.

## 2. La filosofia

In parallelo all’esame della rilevanza del concetto di nulla nella *Stella della redenzione*, la presente ricerca ha cercato di chiarire come le diverse assunzioni di esso da parte di Rosenzweig comportino l’avalersi di differenti registri linguistici e lascino intravedere altrettante possibili concezioni della filosofia.

Si è visto, in prima battuta, che la riflessione sulla morte e la possibile declinazione di essa in termini di *nihil positivum* contrapposto al *nihil negativum* rappresentano il *j’accuse* di Rosenzweig nei confronti della vecchia filosofia, caratterizzata, nel giudizio dell’autore della *Stella della redenzione*, dalla pretesa di essere l’unico metodo dell’unica verità e dal tentativo sempre identico di ricondurre tutte le

<sup>5</sup> *Ibi*, pp. 433 s.; tr. it. cit., p. 417.

cose a un unico principio, sia esso il mondo (nell'antichità cosmologica), Dio (nel medioevo teologico) oppure l'uomo (nell'epoca moderna antropologica). Attorno al concetto di *nihil positivum*, poi, si sviluppa la decostruzione della filosofia del Tutto messa in atto da Rosenzweig: la singolarità dell'uomo meta-etico si sottrae alle pretese onnicomprensive dell'idealismo; il mondo meta-logico è irriducibile all'identità di essere e pensiero; Dio non si lascia sussumere sotto le categorie del pensiero, ma rimane sempre meta-fisico.

Per altro verso, nell'assumere come oggetto e metodo della propria riflessione teoretica il nulla particolare, Rosenzweig sembra riabilitare e quasi rifondare il pensiero classico in termini di gneologia negativa e, in un certo qual senso, di meontologia. Dal nulla particolare gneologicamente inteso, infatti, è possibile muovere verso il qualcosa del sapere, vale a dire verso la conoscenza determinata delle tre fattualità ultime e della loro articolazione interna. In virtù del residuo quidditativo che sembra caratterizzare i nulla particolari, inoltre, i tre elementi da essi dedotti sono qualcosa di più che semplici fattualità, senza però configurarsi ancora, per questo, come realtà: il nulla particolare – è bene ribadirlo – consente solo la determinazione dell'essenza, non già dell'esistenza. Quest'ultima considerazione merita a maggior ragione di essere sottolineata, dal momento che aiuta a comprendere in che senso si sia scritto, nel presente lavoro, di "meontologia". Con tale termine, infatti, non si è voluto fare riferimento al nulla quale principio metafisico unico e universale, posto a fondamento dell'essere – la qual cosa è indubbiamente lontana dall'intenzione speculativa di Rosenzweig –, quanto piuttosto al fatto che il nulla particolare, assunto dall'autore della *Stella della redenzione* come punto di partenza verso il sapere, consente la fondazione tanto della conoscenza quanto dell'essenza di Dio meta-fisico, del mondo meta-logico e dell'uomo meta-etico.

Sulla base delle considerazioni svolte sembra pertanto possibile affermare che il pensare di Rosenzweig, intenzionalmente ed esplicitamente in antitesi con la filosofia idealistica, ne ripercorre tuttavia le tematiche e in parte, seguendo l'insegnamento di Cohen, il metodo: Rosenzweig abbraccia i temi della tradizione (Dio, mondo e uomo continuano a rappresentare l'orizzonte metafisico all'interno del qua-

le egli si muove con tutta evidenza) e li affronta con un procedere che risponde alle regole del discorso filosofico classico (razionalità, universalità e necessità di un pensiero che si sforza di rendere in ogni istante ragione di sé). In tal senso si è coniata l'indicazione di filosofia del nulla: per rendere conto, cioè, di come la *Parte Prima* della *Stella della redenzione* implichi, nella misura in cui Rosenzweig eleva il concetto di nulla a elemento portante delle argomentazioni adottate, tanto di quelle distruttive quanto di quelle costruttive, una riabilitazione della vecchia filosofia, nei termini di un idealismo critico che ha ben chiaro il fin-qui-e-non-oltre (*Bishierherundnichtweiter*) a cui il pensiero si può spingere. La filosofia del nulla di Rosenzweig traccia limiti, entro i quali, ma anche sui quali, è ancora possibile filosofare secondo le tradizionali categorie concettuali del pensiero logico-argomentativo, di un pensiero, cioè, che non a caso, secondo Rosenzweig, ha individuato nella matematica il proprio *organon*.

Anche l'analisi del momento creativo, nella sua accezione di *creatio ex nihilo*, ha consentito di rimarcare la contrapposizione di Rosenzweig al pensiero idealistico, in continuità con la *Parte Prima* della *Stella della redenzione*, e di mostrare come, in tal modo, l'Autore sviluppi sino in fondo le possibilità intrinseche alla sua critica alla vecchia filosofia. Affermare la creazione dal nulla, infatti, significa ribadire l'impossibilità di dedurre dal concetto di Dio, secondo una logica di emanazione oppure di produzione, quello del mondo. Si tratta, piuttosto, di assumere il punto di vista dell'inversione, l'unico in grado di consentire di cogliere l'effettiva realtà delle relazioni che intercorrono tra Dio, il mondo e l'uomo. Del resto, in conseguenza dell'inversione, le fattualità ultime fanno il loro ingresso nel tempo, necessitano l'una dell'altra, parlano un linguaggio vivo, una parola che chiama una risposta. Ne consegue, secondo Rosenzweig, la necessità di un pensiero nuovo, dello *Sprachdenken*, cioè di un pensiero del parlare, che prende sul serio il tempo, che parla per qualcuno e pensa per qualcuno, che è capace non tanto di rendere logicamente conto del miracolo di creazione-rivelazione-redenzione, quanto di esperirlo concretamente. Il linguaggio soppianta la matematica e asurge a *medium* tanto descrittivo quanto performativo degli eventi della creazione, della rivelazione e della redenzione: da un lato co-

glie la realtà nella sua concretezza, dall'altro – si è avuto modo di osservarlo in riferimento all'analisi di *Genesi I* svolta da Rosenzweig – pone sia il tempo sia lo spazio, segnala lo schiudersi della relazione, parla una parola che instaura un dialogo di io e tu.

Il possibile riferimento del tema della *creatio ex nihilo* alla tradizione cabbalistica dello *tzimtzum*, e più in generale la centralità che la parola divina riveste nella *Parte Seconda* della *Stella della redenzione*, hanno inoltre indotto a valutare lo *Sprachdenken* di Rosenzweig nei termini di una ermeneutica dell'esperienza religiosa intesa nella prospettiva di Pareyson, vale a dire come approfondimento e interpretazione dell'infinita significazione della rivelazione divina. Creazione, rivelazione e redenzione si presentano infatti come eventi, come esperienze di vita. Si tratta di interpretarli alla luce di categorie che non sono più quelle del metodo filosofico, caratterizzato da una logica di tipo matematico, che riduce la divinità a principio filosofico troppo ristretto rispetto alla effettiva esperienza religiosa, ma quelle grammaticali proprie del nuovo pensiero. L'interesse religioso di Rosenzweig, allora, non sembra tanto derivare da una presupposizione di tipo dogmatico, quanto piuttosto dal tentativo di rendere conto di un'esperienza, appunto quella religiosa, che sola consente di vivere in forma mai chiusa il rapporto con la trascendenza. Nel fare ciò egli ricerca e propone significati razionali a cui tutti, non solo coloro che vivono in una determinata tradizione, possono accedere.

L'esame della presenza nelle pagine della *Stella della redenzione* del tema della morte, intesa come nulla esistenziale, e in particolare delle risposte che a tale tema vengono date nella *Parte Terza* dell'opera, ha infine favorito la comprensione del perché non siano mancate, da parte della *Forschung*, interpretazioni che hanno collocato Rosenzweig tra i filosofi dell'esistenza. La presente ricerca, pur tenendo in considerazione e in alcuni casi prendendo anche le mosse dalle suddette interpretazioni, ha però voluto soprattutto evidenziare le conseguenze che l'assunzione del tema della morte, di fatto soggiacente a tutta *La stella della redenzione* al punto da connotarne alcuni passaggi decisivi, comporta in riferimento alla proposta filosofica avanzata dall'Autore. In quest'ottica è parso che si possa individuare nel libro di Rosenzweig una sorta di *consolatio philosophiae*, nel duplice

significato di *genitivus subiectivus*, per cui la filosofia è chiamata ad alleviare la paura dell'uomo di fronte alla morte – a prepararlo alla morte, secondo Platone –, ma ancor più di *genitivus obiectivus*, per cui l'opera di Rosenzweig costituisce il conforto per un pensiero tradizionale che, proprio perché inadeguato ad assolvere tale compito, necessita di un nuovo linguaggio, di una nuova forma del filosofare.

Il tema della morte e il suo significato per il pensiero filosofico confermano, una volta ancora, l'assunzione da parte di Rosenzweig del nuovo pensiero, ossia di nuove categorie che siano in grado di rendere conto non soltanto del plesso creazione-rivelazione-redenzione, ma anche dell'esperienza del nulla che si dà appunto nella paura della morte. Non a caso, del resto, l'“etichetta” ultima con cui Rosenzweig connota nel *Nuovo pensiero* la propria proposta teoretica è quella di «empirismo assoluto» (*absoluter Empirismus*), poiché «tale designazione coprirebbe almeno il singolare tipo di approccio che il nuovo pensiero ha verso tutti e tre gli ambiti: il pre-mondo del concetto, il mondo della realtà, il sovra-mondo della verità. Cioè quell'atteggiamento che anche del cielo sa di non sapere nulla, se non ciò che ha sperimentato (e questo davvero, anche se la filosofia può denigrarlo come un sapere “al di là” di ogni “possibile” esperienza) e così pure della terra sa di non sapere nulla, che non ha sperimentato (ma mai e poi mai, per quanto la filosofia possa sempre apprezzarlo come un sapere che viene “prima” di ogni “possibile” esperienza)».<sup>6</sup>

*Sprachdenken*, filosofia esperiente, empirismo assoluto – questi dunque i modi con cui si caratterizza il nuovo pensiero nell'autoconsapevolezza di Rosenzweig. Ermeneutica dell'esperienza religiosa – si è chiosato nel corso del presente lavoro. Che ne è allora della filosofia tradizionalmente intesa? Proprio la proposta avanzata da Rosenzweig di una filosofia del paganesimo, ridefinita nelle pagine di questo libro, alla luce delle ricerche svolte, come filosofia del nulla, fornisce una possibile risposta. La filosofia del nulla, nella sua duplice dimensione di gnoseologia negativa e di meontologia, appare infatti premessa necessaria del nuovo pensiero, nella misura in cui le tre fattualità ultime, autentici *Urelemente*, costituiscono il presupposto, certamente gnoseo-

<sup>6</sup> *Das neue Denken*, in *GS III*, p. 161; *S*, p. 282 (traduzione modificata).

logico ma in qualche misura anche quidditativo, di ogni realtà a noi visibile. Si è osservato, del resto, come Rosenzweig scriva al loro riguardo di «elenco dei personaggi», di «programma teatrale che certo non fa parte del dramma, ma che tuttavia è bene leggere prima», di «c'era-una-volta con cui iniziano tutte le fiabe». Ciò che l'esperienza sperimenta, aggiunge Rosenzweig, «lo sperimenta in queste fattualità. Perciò è tanto importante, per una raffigurazione completa e pulita dell'esperienza, avere prima enucleato nettamente quelle fattualità e avere fatto fronte alla tendenza del pensiero a confonderle».<sup>7</sup> È evidente, pertanto, che la *Parte Prima* della *Stella della redenzione* non può essere intesa soltanto come *destruens*, ma deve essere apprezzata anche e soprattutto nella sua dimensione *construens*, quella in forza della quale l'Autore descrive e fonda gli elementi del pre-mondo perenne.

L'analisi sulla rilevanza concettuale del nulla nella *Stella della redenzione* orienta in conclusione la ricerca verso una valutazione di Rosenzweig come pensatore che si colloca, anche storicamente, tra vecchia e nuova filosofia, tra meontologia e ontologia dell'inesauribile, tra l'idealismo critico di Cohen e l'ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa. Tale linea interpretativa appare feconda: momento logico-argomentativo e momento ermeneutico sono infatti entrambi necessari nell'itinerario che conduce alla verità. Rosenzweig concilia il pensiero sistematico idealistico con il pensiero religioso della rivelazione. Se nella sua prospettiva il passaggio dal piano logico-argomentativo alle categorie del nuovo pensiero è in qualche modo necessario per potere esperire, nel plesso di creazione-rivelazione-redenzione, le realtà di Dio, mondo e uomo, non si deve però trascurare il fatto che egli traccia criticamente i limiti dell'idealismo e ne porta a compimento, mediante l'individuazione delle tre fattualità ultime, le possibilità conoscitive. Soltanto questo momento critico iniziale è in grado di giustificare l'apertura dell'uomo alla trascendenza, con il conseguente slittamento, sul piano conoscitivo, dalla logica matematica dell'idealismo a quella grammaticale del dialogo, al fine di rendere conto dell'inesauribile ontologico.

<sup>7</sup> *Ibi*, p. 147; *S*, p. 266.



## Bibliografia

Il più completo repertorio bibliografico su Franz Rosenzweig, aggiornato a marzo del 1995, è il volume di L. ANCKAERT – B. CASPER, *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography. Primary and Secondary Writings* (Instrumenta Theologica, vol. 14), Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerdheid van de K. U. Leuven, Leuven 1995. Nel rinviare a esso, mi limito qui a segnalare la letteratura primaria e secondaria consultata ai fini del presente lavoro.

### *Opere di Franz Rosenzweig*

*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften.*

- I. *Briefe und Tagebücher*, 2 Bde., Bd. 1, 1900-1918, Bd. 2, 1918-1929, hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag 1979.
- II. *Der Stern der Erlösung*, Einführung von R. Mayer, Martinus Nijhoff, Haag 1976<sup>4</sup>.
- III. *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. und A. Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984.
- IV. *Sprachdenken*, 2 Bde., Bd. 1, *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen*, hrsg. von R. N. Rosenzweig, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster 1983, Bd. 2, *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, hrsg. von R. Bat-Adam, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984.

*Hegel und der Staat*, 2 Bde., Bd. I, *Lebensstationen (1770-1806)*, Bd. II, *Weltepochen (1806-1831)*, Oldenbourg, München/Berlin 1920; Neudruck der Ausgabe 1920, Scientia Verlag, Aalen 1962.

*Der Tischdank* (Jüdische Bucherei, Nr. 22), Deutsch von F. Rosenzweig, Fritz Gurlitt, Berlin 1920.

*Das Buch Im Anfang (Die Schrift, zu verdeutschen unternommen von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, Die fünf Bücher der Weisung, Erstes Buch)*, verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, Lambert Schneider, Berlin s. d. [1926].

*Die Schrift*, verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, neubearbeitete Ausgabe, 4 Bde.: 1. *Die fünf Bücher der Weisung*; 2. *Bücher der Geschichte*; 3. *Bücher der Kündigung*; 4. *Die Schriftwerke*, Jakob Heg-

ner, Köln/Olten 1954, 1955, 1958, 1962; verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, 1955, 1958, 1962, Lambert Schneider, Gerlingen 1997<sup>12</sup>, 1997<sup>10</sup>, 1997<sup>10</sup>, 1997<sup>8</sup>.

*Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. und eingeleitet von N. N. Glatzer, Joseph Melzer, Düsseldorf 1964; Jüdischer Verlag Athenäum, Königstein/Ts. 1984.

*Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele* (1918), in B. CASPER, *Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele. Ein unveröffentlichter Text Franz Rosenzweigs*, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», XXIX (1986), Heft 74, pp. 71-77.

*Franz Rosenzweig an Eugen Täubler [ca. Juni 1919], Franz Rosenzweig an Leopold Landau: 3./4. Februar 1920, Franz Rosenzweig an Eugen Täubler, 24.6.1928*, in C. HOFFMANN, *Jüdisches Lernen oder judaistische Spezialwissenschaft? Die Konzeptionen Franz Rosenzweigs und Eugen Täublers zur Gründung der «Akademie für die Wissenschaft des Judentums» (mit drei unveröffentlichten Briefen Rosenzweigs)*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XLV (1993), Heft 1, pp. 29-32.

*Richard Koch und Franz Rosenzweig. Schriften und Briefe zu Krankheit, Sterben und Tod*, hrsg. von F. Töpfer – U. Wiesing, agenda Verlag, Münster 2000, pp. 34-65 (parte delle lettere di Rosenzweig ivi contenute sono pubblicate per la prima volta in forma integrale).

*Die "Gritli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hrsg. von I. Rühle und R. Mayer, mit einem Vorwort von R. Rosenzweig, BILAM Verlag, Tübingen 2002.

*Vollständiger Briefwechsel Franz Rosenzweigs Briefe an "Liebes Gritli". Mit einigen Briefen von und an Eugen Rosenstock*, u. a. dechiffriert und transkribiert von U. von Moltke, gegengelesen von M. Gormann-Thelen und E. Büchsel, hrsg. im Auftrage der Rechtsinhaber des Werkes von Margrit und Eugen Rosenstock-Huessy, mit bibliographischen Hinweisen versehen von M. Gormann-Thelen, disponibile su World Wide Web: <http://home.debitel.net/user/gormann-thelen/eledition.htm> [consultato il 1° dicembre 2004].

#### *Traduzioni italiane delle opere di Franz Rosenzweig*

*Hegel e lo Stato*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto (libro I) e R. Curino Cerrato (libro II), a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976.

*L'uomo e il suo sé ovvero metaetica*, tr. it. di A. Moscati, in «aut aut», (1982), nn. 189-190, pp. 114-140.

- Il nuovo pensiero*, tr. it. a cura di G. Bonola, commento di G. Scholem, Arsenale Editrice, Venezia 1983.
- La stella della redenzione*, tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, 1986<sup>2</sup>, ristampa 1996.
- Teologia ateistica*, tr. it. di L. Farulli, collaborazione di U. Fadini, in «La Politica», I (1985), n. 3-4, pp. 87-102.
- Spirito ed epoche della storia ebraica*, tr. it. di G. Caronello, in «il Mulino», XXXV (1986), n. 3, pp. 408-420.
- Dell'intelletto comune sano e malato*, tr. it. a cura di G. Bonola, con contributi di G. Bonola e N. N. Glatzer, Reverdito Editore, Trento 1987.
- La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. di G. Bonola e G. Benvenuti, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991.
- Lettere di F. Rosenzweig a F. Meinecke*, tr. it. a cura di E. D'Antuono, in «Archivio di storia della cultura», IV (1991), pp. 295-304.
- F. ROSENZWEIG – E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992.
- Non nella forza ma nello Spirito. Novantacinque inni e poesie scelte da Franz Rosenzweig*, tr. it. a cura di G. D. Cova, Marietti, Genova 1992.
- Unità ed eternità. Un colloquio fra corpo ed anima*, tr. it. a cura di F. P. Ciglia, in «Humanitas», LIII (1998), n. 6, pp. 929-937.
- Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, tr. it. di S. Franchini, a cura di G. Sola, Giuntina, Firenze 2000.
- Hermann Cohen e la religione della ragione*, tr. it. a cura di G. P. Cammarota, in «Filosofia e teologia», XIV (2000), n. 2, pp. 341-351.
- Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, tr. it. a cura di R. Bertoldi, Diabasis, Reggio Emilia 2003.
- Il grido*, tr. it. a cura di F. P. Ciglia, Morcelliana, Brescia 2003.
- Rivelazione e legge nel carteggio tra Franz Rosenzweig e Martin Buber (1924-1925)*, tr. it. a cura di N. Bombaci, in «Idee», XVIII (2003), nn. 52/53, pp. 197-207.

*Saggi su Franz Rosenzweig* (in ordine cronologico)

- AA. VV., *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, hrsg. von Soncino-Gesellschaft, s. e., Berlin 1930.
- AA. VV., *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift*, im Auftrag des Vorstands der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main hrsg. von E. Mayer, Gebr. Braun, Frankfurt am Main 1930.

- M. BUBER, *Franz Rosenzweig*, in «Kant-Studien», XXXV (1930), Heft 4, pp. 517-522, successivamente in ID., *Hinweise. Gesammelte Essays*, Manesse Verlag, Zürich 1953, pp. 244-251.
- G. SCHOLEM, *Zur Neuauflage des «Stern der Erlösung»*, in «Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt», X (1931/32), Heft 1, pp. 15-17, successivamente in ID., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, pp. 226-234.
- E. FREUND, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes «Der Stern der Erlösung»*, Felix Meiner, Leipzig 1933, Hamburg 1959<sup>2</sup>.
- K. LÖWITH, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», III (1942), No. 1, pp. 53-77, apparso successivamente in tedesco, con alcune varianti non sostanziali, con il titolo *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu «Sein und Zeit»*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII (1958), Heft 2, pp. 161-187, ora in ID., *Sämtliche Schriften*, hrsg. von K. Stichweh und M. B. de Launay, Bd. 8, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, hrsg. von B. Lutz, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1984, pp. 72-101; tr. it. di E. Greblo e M. Pelloni, in «aut aut», n. s., (1987), n. 222, pp. 76-102.
- N. N. GLATZER, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, Farrar, Straus and Young, New York 1953; Schocken Books, New York 1961<sup>2</sup>.
- L. BAECK, *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Typen jüdischen Selbstverständnisses in den letzten beiden Jahrhunderten* (Franz Delitzsch-Vorlesungen, 1955), W. Kohlhammer, Stuttgart 1958, specialmente pp. 43-50.
- H.-G. GADAMER, *Die Philosophie*, in AA. VV., *Die Juden und die Kultur. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, hrsg. von L. Reinisch, W. Kohlhammer, Stuttgart 1961, pp. 78-90, ora con il titolo *Die Philosophie und die Religion des Judentums*, in H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II. Probleme • Gestalten*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, pp. 68-77.
- J. HABERMAS, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, in AA. VV., *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, hrsg. von Th. Koch, M. DuMont Schauberg, Köln 1961, pp. 99-125; tr. it. a cura di L. Ceppa, in J. HABERMAS, *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse* (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Saggi, vol. 37), Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 39-63.
- A. NEHER, *Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-*

- chrétienne: le dialogue Franz Rosenzweig-Eugen Rosenstock*, in ID., *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 204-231.
- E. LEVINAS, «*Entre deux mondes*». (*Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig*), in AA. VV., *La conscience juive. Données et débats*, textes des trois premiers Colloques d'intellectuels juifs de langue française organisés par la Section Française du Congrès Juif Mondial, prés. et revus par E. Amado Lévy-Valensi et J. Halpérin, Presses Universitaires de France, Paris 1963, pp. 121-149; tr. it. di E. Greblo, in «aut aut», n. s., (1986), nn. 211-212, pp. 107-125.
- E. LEVINAS, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», XCVIII (1965), n. 4, pp. 208-221; tr. it. a cura di F. P. Ciglia, in ID., *Fuori dal Soggetto. Buber, de Waelhens, Jan-kélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl, Marietti*, Genova 1992, pp. 53-68.
- S. BEN-CHORIN, *Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, hrsg. von H. J. Schultz, Kreuz-Verlag und Walter-Verlag, Stuttgart/Berlin und Olten/Freiburg im Breisgau 1966, pp. 283-290.
- B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religions-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1967, ora con il titolo *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Karl Alber, Freiburg/München 2002<sup>2</sup>.
- B. CASPER, *Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXIV (1967), 2. Halbbd., pp. 310-339.
- N. ROTENSTREICH, *Jewish Philosophy in Modern Times: From Mendelssohn to Rosenzweig*, Holt, Rinehart and Winston, New York/Chicago/San Francisco 1968, specialmente pp. 149-218.
- AA. VV., *Judaism despite Christianity. The «Letters on Christianity and Judaism» between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, University of Alabama Press, Alabama 1969.
- N. N. GLATZER, *Foreword*, in F. ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, translated from the 2<sup>nd</sup> ed. of 1930 by W. W. Hallo, Holt, Rinehart and Winston, New York/Chicago/San Francisco 1970, pp. IX-XVIII.
- H. LIEBESCHÜTZ, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 23), mit einem

- Nachwort von R. Weltsch, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970, specialmente pp. 141-175.
- S. S. SCHWARZSCHILD, *Franz Rosenzweig's Anecdotes about Hermann Cohen*, in AA. VV., *Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, hrsg. von H. A. Strauss und K. R. Grossmann, Lothar Stiehm, Heidelberg 1970, pp. 209-218.
- J. TEWES, *Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs* (Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von G. Schischkoff, Bd. 62), Anton Hain, Meisenheim am Glan 1970.
- G. PETITDEMANGE, *Existence et révélation dans les premières œuvres de Franz Rosenzweig*, in «Recherches de Science Religieuse», LX (1972), n. 3, pp. 365-395.
- R. MAYER, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, Chr. Kaiser, München 1973.
- E. FOX, *Technical Aspects of the Translation of Genesis of Martin Buber and Franz Rosenzweig*, Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, Department of Near Eastern and Judaic Studies, in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree Doctor of Philosophy, 1974, University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan) 1984.
- R. BODEI, *Introduzione all'edizione italiana*, in F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto (libro I) e R. Curino Cerrato (libro II), a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976, pp. IX-XXXIX.
- N. N. GLATZER, *Essays in Jewish Thought*, University of Alabama Press, Alabama 1978, specialmente pp. 209-283.
- M. D. OPPENHEIM, *Death and Man's Fear of Death in Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, in «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought», XXVII (1978), No. 4, pp. 458-467.
- M. D. OPPENHEIM, *Taking time seriously: An inquiry into the methods of communication of Søren Kierkegaard and Franz Rosenzweig*, in «Studies in Religion/Sciences Religieuses», VII (1978), No. 1, pp. 53-60.
- AA. VV., *Franz Rosenzweig 1886-1929*, Begleitheft zur Ausstellung der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main (13. Dezember 1979 – 10. Januar 1980), hrsg. von der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, E. Imbescheidt, Frankfurt am Main 1979.
- AA. VV., *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, hrsg. von Bistum Essen, Katholische Akademie «Die Wolfsburg», Haus für Erwachsenenbildung des Bistums Essen, Ludgerus Verlag, Essen 1979.

- B. CASPER, *Zur Einführung*, in F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I. Briefe und Tagebücher*, 2 Bde., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Bd. 1, 1900-1918, Martinus Nijhoff, Haag 1979, pp. IX-XXIII.
- N. N. GLATZER, *Was Franz Rosenzweig a Mystic?*, in AA. VV., *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann in Occasion of His 70th Birthday*, ed. by S. Stein and R. Loewe, published in association with the Institute of Jewish Studies, London, by the University of Alabama Press, Alabama 1979, pp. 121-132.
- H.-J. HECKELEI, *Erfahrung und Denken. Franz Rosenzweigs theologisch-philosophischer Entwurf eines «Neuen Denkens»*, Bock + Herchen, Bad Honnef 1980.
- H. HERMANN, *Vom Tode hebt alles Erkennen des All an. Leseerfahrungen mit Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung»*, in «Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel», (1980), Nr. 23, pp. 129-131.
- M. FRIEDMAN, *Martin Buber and Franz Rosenzweig: the Road to I and Thou*, in «Philosophy Today», XXV (1981), No. 3-4, pp. 210-220.
- F. G. FRIEDMANN, *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, particolarmente pp. 5-33; tr. it. di P. Buscaglione e C. Candela, Giuntina, Firenze 1995, pp. 9-35.
- H.-J. GÖRTZ, *Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs «Neuem Denken»*, in «Theologie und Philosophie», LVI (1981), Heft 3, pp. 389-406.
- R. SCHAEFFLER, *Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LXXVIII (1981), Heft 1, pp. 57-89.
- AA. VV., *Franz Rosenzweig* (Les Cahiers de «La nuit surveillée», n. 1), textes rassemblés par O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski, «La nuit surveillée», Paris 1982.
- H. G. BLOTH, *Was geschah im «Leipziger Nachtgespräch» am 7. Juli 1913 zwischen den Freunden Eugen Rosenstock, Franz Rosenzweig und Rudolf Ehrenberg?*, in «Mitteilungsblatt der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft», (1982), pp. 2-13.
- P. MENDES-FLOHR, *Rosenzweig and Kant: Two Views of Ritual and Religion*, in AA. VV., *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, ed. by J. Reinharz and D. Swetschinski, with the collaboration of K. P. Bland, Duke University Press, Durham (North Carolina) 1982, pp. 315-341.
- S. MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'E. Levinas, Éditions du Seuil, Paris 1982.

- R. WIEHL, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIX (1982), 2. Halbbd., pp. 269-290, ora in ID., *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, pp. 203-233; parziale tr. it. di P. Kobau, in «Rivista di estetica», n. s., XXXVII (1997), n. 6, pp. 113-123.
- G. BONOLA, *Pietra di confine. Al limitare della «Stella della redenzione»*, in F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, tr. it. a cura di G. Bonola, commento di G. Scholem, Arsenale Editrice, Venezia 1983, pp. 5-15.
- M. CACCIARI, *Errante radice. Su Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, a cura di F. Masini e G. Schiavoni, Sellerio, Palermo 1983, pp. 73-89.
- J. ELLUL, *Rosenzweig et l'Islam*, in «Foi et Vie», LXXXII (1983), n. 3, pp. 78-96.
- F. FUSILLI, *Il quadro appeso alla parete ovvero una nota critica sull'In Philosophos! di Franz Rosenzweig*, in «Hermeneutica», III (1983), pp. 197-205.
- J.-L. MARION, *Le système de l'étoile. Étude de l'ouvrage de Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung*, in «Archives de Philosophie», XLVI (1983), Cahier 3, pp. 429-443.
- AA. VV., *Lernen mit Franz Rosenzweig* (Arnoldshainer Texte. Schriften aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Bd. 24), hrsg. von W. Licharz, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1984, 1987<sup>2</sup>.
- H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins»* (Themen und Thesen der Theologie), Patmos Verlag, Düsseldorf 1984.
- H. M. STAHMER, «Speech-letters» and «Speech-Thinking»: *Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huussy*, in «Modern Judaism», IV (1984), pp. 57-82.
- G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della «Stella»*, nota introduttiva a F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, 1986<sup>2</sup>, rist. 1996, pp. VII-XXVII.
- M. CACCIARI, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, 2002<sup>4</sup>, specialmente pp. 13-57.
- L. FARULLI, *Nota sulla «teologia ateistica» di Franz Rosenzweig*, in «La Politica», I (1985), n. 3-4, pp. 99-102.
- F. FUSILLI, *Rosenzweig di fronte a Hegel. Appunti sull'idea di uomo*, in «Hermeneutica», V (1985), pp. 219-225.
- S. MOSÈS, *Hegel pris au mot. La critique de l'histoire chez Franz Rosenzweig*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XC (1985), n. 3, pp. 328-341.
- M. OPPENHEIM, *What Does Revelation Mean for the Modern Jew? Rosen-*

- zweig, *Buber, Fackenheim*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston 1985, specialmente pp. 13-44.
- F. RONDOLINO, *Le tracce dell'originario. Appunti sull'estetica di Franz Rosenzweig*, in «Rivista di estetica», XXV (1985), n. 19-20, pp. 133-142.
- X. TILLIETTE, *Rosenzweig et Schelling*, in «Archivio di Filosofia», LIII (1985), n. 2-3, pp. 141-152.
- AA. VV., *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung* (Arnoldshainer Texte. Schriften aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Bd. 42), hrsg. von W. Licharz und M. Keller, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1986.
- AA. VV., *Juden in Kassel 1808-1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig*, Ausstellung des Kulturamts der Stadt Kassel (Schloß Bellevue, 23. November 1986 – 31. Januar 1987) und des Jüdischen Museums Frankfurt am Main (Karmeliterkloster, 19. Mai – 28. Juni 1987), hrsg. von I. Kräling, K. Scheurmann, C. Schwoon, Thiele & Schwarz, Kassel 1986.
- M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in «aut aut», n. s., (1986), nn. 211-212, pp. 43-65.
- B. CASPER, *Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele. Ein unveröffentlichter Text Franz Rosenzweigs*, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», XXIX (1986), Heft 74, pp. 65-78.
- L. FARULLI, *Etica e riflessione religiosa in F. Rosenzweig: 1910-1916*, in AA. VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 89-108.
- E. GREBLO, *Nota a «Tra due mondi» di Levinas*, in «aut aut», n. s., (1986), nn. 211-212, pp. 102-105.
- E. GREBLO, *Ontologia dell'esilio. Rosenzweig, l'ebraismo e la storia*, in «aut aut», n. s., (1986), nn. 211-212, pp. 67-82.
- F. NIEWÖHNER, *Franz Rosenzweig in neuer Sicht. Die Edition als Manipulation des Lesers*, in «Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte», XV (1986), pp. 491-512.
- AA. VV., *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, hrsg. von G. Fuchs und H. H. Henrix, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1987.
- G. BONOLA, *Il disagio della filosofia*, in F. ROSENZWEIG, *Dell'intelletto comune sano e malato*, tr. it. a cura di G. Bonola, con contributi di G. Bonola e N. N. Glatzer, Reverdito Editore, Trento 1987, pp. 151-206.
- G. BONOLA, «*Vorarbeit zu einer Hauptstraße*». *Il cammino di Franz Rosenzweig tra le correnti giudaiche del suo tempo*, in AA. VV., *Correnti cul-*

- turali e movimenti religiosi del Giudaismo*, Atti del V Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (San Miniato, 12-15 novembre 1984), a cura di B. Chiesa, Carucci, Roma 1987, pp. 273-311.
- E. T. CHARRY, *Franz Rosenzweig and the Freedom of God*, Wyndham Hall Press, Bristol (Indiana) 1987.
- F. FUSILLI, *Luoghi del tempo. Tracce della vita di Franz Rosenzweig*, in «Hermeneutica», VII (1987), pp. 117-126.
- A. GOUHIER, *Les fondements d'une éthique dialectique. Hegel et Rosenzweig*, in AA. VV., *Hegel-Jahrbuch 1987*, hrsg. von H. Kimmeler, W. Lefèvre und R. W. Meyer, Germinal Verlag, Bochum 1987, pp. 273-283.
- E. GREBLO, *Nota introduttiva al saggio di Löwith su Heidegger e Rosenzweig*, in «aut aut», n. s., (1987), n. 222, pp. 71-75.
- W. Z. HARVEY, *How much Kabbalah in the «Star of Redemption»?* , in «Immanuel. A Semi-annual Bulletin of Religious Thought and Research in Israel», (1987), No. 21, pp. 128-134.
- P. MENDES-FLOHR, *Mendelssohn and Rosenzweig*, in «Journal of Jewish Studies», XXXVIII (1987), No. 1, pp. 203-211.
- P. RICCI SINDONI, *Franz Rosenzweig: dal mito del Tutto al mito dell'Eterno*, in AA. VV., *La filosofia tra tecnica e mito*, Atti del XXIX Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana (Perugia, 24-27 aprile 1986), a cura di R. Gatti, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli 1987, pp. 512-517.
- G. RIPANTI, *Franz Rosenzweig: rivelazione e linguaggio*, in «Hermeneutica», VII (1987), pp. 127-139.
- A. ŽAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs* (Münchener philosophische Studien. Neue Folge, Bd. 1), W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987.
- AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongress – Kassel 1986, 2 Bde., Bd. I, *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Bd. II, *Das neue Denken und seine Dimensionen*, hrsg. von W. Schmied-Kowarzik, Karl Alber, Freiburg/München 1988.
- AA. VV., *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. by P. Mendes-Flohr, University Press of New England (published for Brandeis University Press), Hanover/London 1988.
- R. A. COHEN, *Levinas, Rosenzweig, and the Phenomenologies of Husserl and Heidegger*, in «Philosophy Today», XXXII (1988), No. 2, pp. 165-178.

- R. A. COHEN, *Non-in-difference in the Thought of Emmanuel Levinas and Franz Rosenzweig*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XIII (1988), No. 1, pp. 141-153.
- E. D'ANTUONO, *Il credere, la rivelazione, il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, in «Archivio di storia della cultura», I (1988), pp. 291-301.
- H.-J. GÖRTZ, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als «Entdeckungsreise» in ein «neues Denken»*, in AA. VV., *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch* (Studien zur Geistesgeschichte, hrsg. von J. H. Schoeps, Bd. 9), hrsg. von H. Kremers, J. H. Schoeps, Burg Verlag, Stuttgart/Bonn 1988, pp. 90-113.
- P. MENDES-FLOHR, *Franz Rosenzweig's concept of philosophical faith*, in AA. VV., *Fede filosofica e filosofia della religione*, vol. I, a cura di A. Babolin, Editrice Benucci, Perugia 1988, pp. 65-83, con annessa *Discussione*, pp. 85-95.
- S. MOSÈS, *Judentum und Christentum in der modernen Welt. Der Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock von Mai bis Dezember 1916*, aus dem Französischen übersetzt von U. Sarrazin, in AA. VV., *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch* (Studien zur Geistesgeschichte, hrsg. von J. H. Schoeps, Bd. 9), hrsg. von H. Kremers, J. H. Schoeps, Burg Verlag, Stuttgart/Bonn 1988, pp. 71-89.
- A. BABOLIN, *Il problema della fede religiosa in Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Fede filosofica e filosofia della religione*, vol. II, a cura di A. Babolin, Editrice Benucci, Perugia 1989, pp. 7-67.
- M. BROCKE, *Die Schrift und Rosenzweig*, in «Kirche und Israel», IV (1989), Heft 1, pp. 31-41.
- L. FARULLI, *Franz Rosenzweig: l'oltrepassamento del «pensiero»*, in «Iride», II (1989), pp. 171-175.
- R. GIBBS, *The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLIII (1989), Heft 4, pp. 618-640.
- J. HOPPE, *Neues Denken – neue Sprache. Eine Einführung in das Lebenswerk von Franz Rosenzweig*, in «Berliner Theologische Zeitschrift», VI (1989), Heft 1, pp. 41-52.
- SH. PINES, *Der Islam im «Stern der Erlösung». Eine Untersuchung zu Tendenzen und Quellen Franz Rosenzweigs*, in «Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt», III-V (1987-1989), pp. 138-148.
- P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Edizioni Studium, Roma 1989.
- H. M. STAHLER, *Franz Rosenzweig's Letters to Margrit Rosenstock Hues-*

- sy, 1917-1922, in «Leo Baeck Institute Year Book», XXXIV (1989), pp. 385-409.
- U. BIEBERICH, *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel* (Dissertationen Theologische Reihe, hrsg. von B. Sirch, Bd. 38), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1990.
- E. D'ANTUONO, *Un tentativo di integrazione filosofia-teologia: il nuovo pensiero di Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, a cura di S. Muratore, An. Veritas Editrice, Roma 1990, pp. 87-92.
- H. M. DOBER, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs «Der Stern der Erlösung»* (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Bd. 84), Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- H. M. DOBER, *Levinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums*, in AA. VV., *Parabel. Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie* (Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst, Bd. 12), hrsg. von M. Mayer und M. Hentschel, Focus Verlag, Gießen 1990, pp. 144-162.
- A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig* (Ricerche Studi e Strumenti – Filosofia, vol. 15), Marietti, Genova 1990.
- D. HAUCK, *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig* (Philosophie in der Blauen Eule, Bd. 13), Verlag Die Blaue Eule, Essen 1990.
- G. ZARONE, *Morte e verità dell'uomo metaetico. Le figure di Nietzsche e Rosenzweig*, in «Filosofia e teologia», IV (1990), n. 2, pp. 349-358.
- S. H. BERGMAN, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, transl. from Hebrew by A. A. Gerstein, State University of New York Press, Albany 1991, specialmente pp. 173-214.
- G. BONOLA, *Franz Rosenzweig e il confine*, introduzione a F. ROSENZWEIG, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, ed. it. a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, pp. 7-66.
- M. CACCIARI, *Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Novecento filosofico e scientifico. Protagonisti*, 5 voll., a cura di A. Negri, Marzorati, Settimo Milanese 1991, vol. V, pp. 190-193.
- B. CASPER, *La concezione dell'«evento» nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Morretto, in «Teoria», XI, n. s., I (1991), n. 2, pp. 47-64.

- E. D'ANTUONO, *Franz Rosenzweig e Friedrich Meinecke*, in «Archivio di storia della cultura», IV (1991), pp. 271-294.
- E. D'ANTUONO, *Rosenzweig e Kant. Un'affinità elettiva*, in «Prospettive settanta», n. s., XIII (1991), n. 4, pp. 698-714.
- I. KAJON, *La critica della tirannia in Franz Rosenzweig*, in «Archivio di Filosofia», LIX (1991), n. 1-3, pp. 219-241.
- W. SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Karl Alber, Freiburg/München 1991.
- S. TAGLIACOZZO, *Il sottrarsi di Dio: interpretazione di Rosenzweig*, in I. MANCINI, U. PERONE, M. RUGGENINI, V. VITIELLO, CIRCOLO FILOSOFICO KOINÓS, *Dio e la filosofia*, a cura di D. Goldoni, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 193-203.
- R. WIEHL, *Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in AA. VV., *Dialogdenken – Gesellschaftsethik*, hrsg. von A. Bäumer und M. Benedikt, Passagen-Verlag, Wien 1991, pp. 171-191, ora in R. WIEHL, *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, pp. 150-169.
- A. E. BAUER, *Rosenzweigs Sprachdenken im «Stern der Erlösung» und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 466), Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1992.
- G. BONOLA, *Introduzione*, in F. ROSENZWEIG – E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992, pp. 7-48.
- R. GIBBS, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1992.
- H.-J. GÖRTZ, *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie* (Bonner dogmatische Studien, Bd. 12), Echter, Würzburg 1992.
- R. E. MAIER, *Pädagogik des Dialogs. Ein historisch-systematischer Beitrag zur Klärung des pädagogischen Verhältnisses bei Nohl, Buber, Rosenzweig und Grisebach* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XI, Pädagogik, Bd. 349), Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1992, specialmente pp. 183-213.
- S. MOSÈS, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Éditions du Seuil, Paris 1992; tr. it. di M. Bertaglia, Anabasi, Milano 1993.
- J. PIECUCH, *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*, Papieska Akademia Teologiczna, Krakow 1992.

- E. ROBBERECHTS, *Savoir et mort chez F. Rosenzweig*, in «Revue philosophique de Louvain», XC (1992), n. 2, pp. 180-191.
- H. J. ADRIAANSE, *De uitstraling van Hermann Cohen in het interbellum: Cassirer, Rosenzweig, Scholem*, in «Nederlands Theologisch Tijdschrift», XLVII (1993), aflevering 4, pp. 292-302.
- C. CHALIER, *Pensées de l'éternité. Spinoza. Rosenzweig*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993.
- R. A. COHEN, *Authentic selfhood in Heidegger and Rosenzweig*, in «Human Studies», XVI (1993), No. 1-2, pp. 111-128.
- M. GIULIANI, *Il coltello smussato e altre ricerche su André Neher, Simone Weil, Franz Rosenzweig, Vladimir Jankélévitch*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1993, specialmente pp. 126-154.
- C. HOFFMANN, *Jüdisches Lernen oder judaistische Spezialwissenschaft? Die Konzeptionen Franz Rosenzweigs und Eugen Täublers zur Gründung der «Akademie für die Wissenschaft des Judentums» (mit drei unveröffentlichten Briefen Rosenzweigs)*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XLV (1993), Heft 1, pp. 18-32.
- I. KAJON, *Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *La storia della filosofia ebraica* (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», diretta da M. M. Olivetti, vol. 9), a cura di I. Kajon, CEDAM, Padova 1993, pp. 305-338.
- K. REICHERT, «Zeit ist's». *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Franz Steiner, Stuttgart 1993.
- AA. VV., *La pensée de Franz Rosenzweig*, Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, présentation et traduction par A. Münster, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
- W. J. CAHNMAN, *Friedrich Wilhelm Schelling and The New Thinking of Judaism*, in AA. VV., *Kabbala und Romantik* (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. von H. O. Horch in Verbindung mit I. Shedletzky, Bd. 7), hrsg. von E. Goodman-Thau, G. Mattenklott und Ch. Schulte, Max Niemeyer, Tübingen 1994, pp. 167-205, specialmente pp. 200-205.
- R. A. COHEN, *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, University of Chicago Press, Chicago/London 1994.
- G. FORNERO, *Rosenzweig: distruzione e ricostruzione della totalità*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, tomo II, di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, UTET, Torino 1994, pp. 3-19.

- K. E. GRÖZINGER, *In Rosenzweigs Seele – die Kabbala*, in AA. VV., *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, hrsg. von E. Goodman-Thau und W. Schmied-Kowarzik, Akademie Verlag, Berlin 1994, pp. 127-139.
- C. HUFNAGEL, *Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs*, Karl Alber, Freiburg/München 1994.
- M. LEHMANN, *Franz Rosenzweigs Kritik des Islam im «Stern der Erlösung»*, in «Jewish Studies Quarterly», I (1993/94), No. 4, pp. 340-361.
- N. M. SAMUELSON, *Judaism and the Doctrine of Creation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, specialmente pp. 23-73.
- W. SCHMIED-KOWARZIK, *Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig*, in AA. VV., *Kabbala und Romantik* (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. von H. O. Horch in Verbindung mit I. Shedletzky, Bd. 7), hrsg. von E. Goodman-Thau, G. Mattenklott und Ch. Schulte, Max Niemeyer, Tübingen 1994, pp. 59-68.
- M. VOLKMANN, *Eine andere Frankfurter Schul'. Das Freie Jüdische Lehrhaus 1920-1927*, TVT Medienverlag, Tübingen 1994.
- L. ANCKAERT, *Language, Ethics, and the Other between Athens and Jerusalem: A Comparative Study of Plato and Rosenzweig*, in «Philosophy East & West», XLV (1995), No. 4, pp. 545-567.
- R. BURKHARDT-RIEDMILLER, *Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main 1995.
- B. E. GALLI, *Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi. Translating, Translations, and Translators*, Foreword by P. Mendes-Flohr, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston/London/Buffalo 1995.
- Y. K. GREENBERG, *Martin Heidegger and Franz Rosenzweig on the Limits of Language as Poetry*, in «History of European Ideas», XX (1995), No. 4-6, pp. 791-800.
- AA. VV., *Neu auf die Bibel hören. Die Bibelverdeutschung von Buber/Rosenzweig – heute. Sieben Beiträge zum Verstehen*, hrsg. von W. Licharz und J. Schoneveld, Lambert Schneider, Gerlingen 1996.
- E. L. FACKENHEIM, *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, ed. by M. L. Morgan, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1996, specialmente pp. 89-96.
- Y. K. GREENBERG, *Better than Wine. Love, Poetry, and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig* (AAR. American Academy of Religion. Reflection

- and Theory in the Study of Religion, ed. by D. E. Klemm, No. 7), Foreword by E. R. Wolfson, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1996.
- B. GRÜMME, «*Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht*». *Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig* (Münsteraner Theologische Abhandlungen, hrsg. von A. Angenendt, K. Richter, H. Vorgrimler, E. Zenger, Bd. 43), Oros Verlag, Altenberge 1996.
- I. KAJON, *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione. L'influenza di Yehudah Ha-Lewi su Franz Rosenzweig* (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», diretta da M. M. Olivetti, vol. 13), CEDAM, Padova 1996.
- J. R. LAWITSCHKA, *Metageschichte. Jüdische Geschichtskonzeptionen im frühen 20. Jahrhundert: Franz Rosenzweig, Isaac Breuer und das Echo...*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin am Institut für Philosophie, Berlin 1996.
- M. H. VOGEL, *Rosenzweig on Profane/Secular History*, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1996.
- Y. AMIR, *Ewigkeit und Wahrheit. Die messianische Erkenntnistheorie Rosenzweigs*, in AA. VV., *Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, hrsg. von E. Goodman-Thau, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 143-167.
- H.-CH. ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hrsg. von H. D. Betz, P. Bühler, D. Lange, Bd. 35), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997.
- E. BIRKENSTOCK, *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*, Karl Alber, Freiburg/München 1997, specialmente pp. 217-280.
- B. CASPER, *Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Hermann Cohen's Philosophy of Religion* (Philosophische Texte und Studien, Bd. 44. Publications of the Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History), International Conference in Jerusalem 1996, ed. by S. Moses and H. Wiedebach, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1997, pp. 51-69.
- C. HUFNAGEL, «*Sünder und Schwärmer in einer Person*». *Nietzsche in der Philosophie Franz Rosenzweigs*, in AA. VV., *Jüdischer Nietzscheanismus* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), hrsg. von

- W. Stegmaier und D. Krochmalnik, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1997, pp. 82-89.
- P. MENDES-FLOHR, *The «Freies Jüdisches Lehrhaus» of Frankfurt*, in AA. VV., *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Ein internationales Symposium der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main und des Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History Jerusalem, hrsg. von K. E. Grözinger, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1997, pp. 217-229.
- E. R. WOLFSON, *Facing the Effaced: Mystical Eschatology and the Idealistic Orientation in the Thought of Franz Rosenzweig*, in «Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology», IV (1997), Heft/Issue 1, pp. 39-81.
- J.-F. COURTINE, *Temporalità e storicità. Schelling-Rosenzweig-Benjamin*, tr. it. di R. Pitussi, con revisione di D. Schioppetto e F. Zanatta, in AA. VV., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 162-182.
- H.-J. GÖRTZ, «*Gott in der Religion*», nicht «*Gott in der Geschichte*». *Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel*, in AA. VV., *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hegel-Studien, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Beiheft 38), hrsg. von E. Weisser-Lohmann und D. Köhler, Bouvier Verlag, Bonn 1998, pp. 225-250.
- J.-F. MARQUET, *Unité et totalité chez F. Rosenzweig. Étude sur l'architecture de L'Étoile de la Rédemption*, in «Archives de Philosophie», LXI (1998), Cahier 3, pp. 427-446.
- R. MUNZ, «*Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird?*». *Franz Rosenzweigs und Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten Weltkrieg*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLV (1998), Heft 3, pp. 480-505.
- F. POPOLLA, «*Nuovo pensiero*» e «*filosofia narrante*». *Rosenzweig interpretate di Schelling*, in «Annuario filosofico», XIV (1998), pp. 253-280.
- I. SCHULZ-GRAVE, *Lernen im Freien Jüdischen Lehrhaus* (Oldenburgische Beiträge zu Jüdischen Studien, Bd. 2), Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, Oldenburg 1998.
- B. CASPER, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*, in AA. VV., *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag* (Philosophische Schriften, Bd. 36), hrsg. von P.-L. Coriando, Duncker & Humblot, Berlin 1999, pp. 357-367; tr. it. di V. Cesarone, in «Idee», XVIII (2003), nn. 52/53, pp. 29-42.

- F. P. CIGLIA, *Scrutando la «Stella». Cinque studi su Rosenzweig* (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», diretta da M. M. Olivetti, vol. 20), CEDAM, Padova 1999.
- E. D'ANTUONO, *Ebraismo e filosofia. Saggio su Franz Rosenzweig* (Judai-ca. Collana diretta da G. Lissa, G. Steindler, E. Rambaldi, vol. 2), Guida, Napoli 1999.
- J. DISSE, *Individualität und Offenbarung. Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung» als Alternative zur Ethik Kants*, in «Philosophisches Jahrbuch», CVI (1999), 2. Halbbd., pp. 441-454.
- H.-J. GÖRTZ, «*Autobiographische Konfession*». *Franz Rosenzweigs Gedanke einer «erzählenden Philosophie*», in «Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften», X (1999), pp. 257-276.
- P. MENDES-FLOHR, *German Jews. A Dual Identity*, Yale University Press, New Haven/London 1999, specialmente pp. 66-88, 132-138.
- E. RUBINSTEIN, *An Episode of Jewish Romanticism. Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, State University of New York Press, Albany 1999.
- N. M. SAMUELSON, *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Curzon, Richmond 1999.
- M. SCHWARTZ, *Das Vergeben zwischen Erinnerung und Vergessen: Hegel und Rosenzweig*, aus dem Englischen von D. Seifert, in AA. VV., *Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne* (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae, hrsg. von G. Neumann und G. Schnitzler, Bd. 67), Rombach, Freiburg im Breisgau 1999, pp. 97-114.
- L. BATNITZKY, *Idolatry and Representation. The Philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 2000.
- C. BELLONI, *Tautegoria e cipolle. Note per un'ermeneutica della lettera in Schelling e Rosenzweig*, in «Fenomenologia e Società», XXIII (2000), n. 1, pp. 124-130.
- B. CASPER, «*Reignis*». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in AA. VV., *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, hrsg. von J. Mattern, G. Motzkin und Sh. Sandbank, Verlag Vorwerk 8, Berlin 2000, pp. 67-77.
- F. P. CIGLIA, *Tra l'Uno e gli altri. Il pensiero neoebraico*, in «Hermeneutica», n. s., (2000), pp. 309-344.
- «Filosofia e teologia», XIV (2000), n. 2, sul tema: *Franz Rosenzweig. Pensare ebraicamente*.

- P. E. GORDON, *Science, Finitude, and Infinity: Neo-Kantianism and the Birth of Existentialism*, in «Jewish Social Studies», VI (2000), No. 7, pp. 30-53.
- P. MENDES-FLOHR, *Rosenzweig's Concept of Miracle*, in AA. VV., *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, hrsg. von J. Mattern, G. Motzkin und Sh. Sandbank, Verlag Vorwerk 8, Berlin 2000, pp. 53-66.
- G. PALMER, *Zur –Vom – Über – Und*, in F. ROSENZWEIG, *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, mit einem Nachwort von G. Palmer, Philo, Berlin/Wien 2000, pp. 249-263.
- B. SELLINGER, *Storicità e linguaggio nella «Stella della redenzione» di Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Stella errante. Percorsi dell'ebraismo fra Est e Ovest*, a cura di G. Massimo e G. Schiavoni, il Mulino, Bologna 2000, pp. 407-415.
- G. SOLA, *Introduzione. Pedagogia della Bildung in Franz Rosenzweig*, in F. ROSENZWEIG, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, tr. it. di S. Franchini, a cura di G. Sola, Giuntina, Firenze 2000, pp. 7-39.
- D. TOTI, *Franz Rosenzweig. Possibilità di una fondazione della nuova filosofia nella storia* (Tesi Gregoriana. Serie Filosofia, vol. 14), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.
- H. ASSEL, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von R. Slenczka und G. Wenz, Bd. 98), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.
- C. BELLONI, *La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente*, in «Annuario filosofico», XVII (2001), pp. 275-310.
- G. BONAGIUSO, *La morte e l'amore. Presupposto e fenomenologia erotica ne La stella della redenzione*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», III (2001), disponibile su World Wide Web all'indirizzo: <http://mondodomani.org/dialegesthai/> [consultato il 4 aprile 2001].
- M. CRÉPON, *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger* (Problèmes & Controverses. Directeur: J.-F. Courtine), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, specialmente pp. 131-158.
- H. DAGAN, *Philosophizing in the Face of Death – Schopenhauer and Rosenzweig*, in «Jewish Studies Quarterly», VIII (2001), No. 1, pp. 66-79.
- Z. LEVY, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland* (Judentum und Christentum, hrsg. von E. W. Stegemann, Bd. 2), W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, particolarmente pp. 233-240.

- T. L. MEYER, *Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung. Ein Beitrag zur Logik der Philosophie: Transzendentalismus – Kategorienlehre – Sprachphilosophie – Metaphysik* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Bd. 620), Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2001.
- F. TESSITORE, *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», CCCXCVIII (2001), Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie, Serie IX, Vol. XIV, Fasc. 1.
- F. ALBERTINI, *Die Dialektik Eros / Thanatos als phänomenologische Aufgeschlossenheit zum Anderen in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*, in «Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums», LVIII (2002), Heft 1, pp. 44-51.
- F. ALBERTINI, *Franz Rosenzweigs talmudische Deutungen im «Stern der Erlösung»*, in «Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft», (2002), Nr. 5, pp. 2-12.
- C. BELLONI, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling* (Ricerche. Collana del Dipartimento di Studi sulla storia del pensiero europeo «Michele Federico Sciacca», Università di Genova. Sezione «Saggi filosofici», vol. 21), Marsilio, Venezia 2002.
- Z. BRAITERMAN, *Cyclical Motions and the Force of Repetition in the Thought of Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Beginning/Again. Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*, ed. by A. Cohen and Sh. Magid, Seven Bridges Press, New York/London 2002, pp. 215-238.
- P. FIORATO, «*Hier Hermann Cohen und dort Gritli*». *Bemerkungen über Rosenzweigs Verhältnis zu H. Cohen im Licht der "Gritli"-Briefe*, in «Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums», LVIII (2002), Heft 2, pp. 93-105.
- F. W. GRAF, *Ein Editionsskandal. 1053 Briefe von Franz Rosenzweig und viel zu viele Lücken*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 3. Juni 2002, Nr. 125, p. 48.
- F. W. GRAF, *Rosenzweig im Netz. Von Luther lernen: Diskursfelder der "Jüdischen Renaissance"*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 9. Oktober 2002, Nr. 234, p. N3.
- I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002, specialmente pp. 51-89.
- E. MEIR, *The Unpublished Correspondence between Franz Rosenzweig and Margrit Rosenstock-Huessy on «The Star of Redemption»*, in «Jewish Studies Quarterly», IX (2002), No. 3, pp. 21-70.

- N. M. SAMUELSON, *Revelation and the God of Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, specialmente pp. 63-90.
- W. SCHMIED-KOWARZIK, *An den Rändern von Philosophie und Religion. Bemerkungen zu Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Richard Höningswald angeregt durch Reiner Wiehl*, in AA. VV., *Zeit und Welt. Denken zwischen Philosophie und Religion*, hrsg. von E. Goodman-Thau, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2002, pp. 15-30.
- H. WIEDEBACH, *Religionsphilosophische Tendenzen im deutschen Judentum: Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von D. Hoffmann, Ferdinand Schöning, Paderborn/München/Wien/Zürich 2002, pp. 15-28.
- R. WIEHL, «*Vertauschte Fronten*». *Franz Rosenzweig Stellungnahme zur Davoser Disputation*, in AA. VV., *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation* (Cassirer-Forschungen, Bd. 9), hrsg. von D. Kaegi und E. Rudolph, Felix Meiner, Hamburg 2002, pp. 207-214.
- M. ZANK, *Franz Rosenzweig, the 1920s and the <email> moment of textual reasoning*, in AA. VV., *Textual Reasoning. Jewish Philosophy and Text Study at the End of the Twentieth Century*, ed. by P. Ochs and N. Levene, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (UK) 2002, pp. 229-250.
- R. BERTOLDI, *Religione e sistema in Hermann Cohen: la lettura di Franz Rosenzweig*, in F. ROSENZWEIG, *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, tr. it. a cura di R. Bertoldi, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 113-159.
- P. BOURETZ, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris 2003, specialmente pp. 117-222, 985-1010.
- F. P. CIGLIA, *Commentario*, in F. ROSENZWEIG, *Il grido*, tr. it. a cura di F. P. Ciglia, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 93-217.
- P. FIORATO – H. WIEDEBACH, *Rosenzweig's Readings of Hermann Cohen's Erfassung of Pure Cognition*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», XII (2003), No. 2, pp. 139-146.
- M. FRICKE, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Sterns der Erlösung* (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Bd. 348), Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo. Un profilo storico-filosofico* (Filosofia, n. s., vol. 14), Morcelliana, Brescia 2003, specialmente pp. 75-88.

- P. E. GORDON, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2003.
- H.-J. GÖRTZ, *Rudolf Ehrenbergs Gedanke des «Lebens»*, in «Theologie und Philosophie», LXXVIII (2003), Heft 1, pp. 81-96.
- «Idee», XVIII (2003), nn. 52/53, sul tema: *Franz Rosenzweig e il Nuovo pensiero*.
- G. PALMER, No comment. *Riflessioni su ripetizione, commento e Sprachdenken in Franz Rosenzweig*, tr. it. di P. Fiorato, in «nuova corrente», L (2003), n. 132, pp. 325-348.
- M. SCHWARTZ, *Metapher und Offenbarung. Zur Sprache von Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung* (Monographien zur Philosophischen Forschung, Bd. 284), mit einem Vorwort von S. Mosès, Philo, Berlin 2003.
- Y. SCHWARTZ, *Die entfremdete Nähe. Rosenzweigs Blick auf den Islam*, in F. ROSENZWEIG, «Innerlich bleibt die Welt eine». *Ausgewählte Schriften zum Islam*, hrsg., eingeleitet und mit einem Nachwort von G. Palmer und Y. Schwartz, Philo, Berlin/Wien 2003, pp. 111-147.
- M. ZANK, *The Rosenzweig-Rosenstock Triangle, or, What Can We Learn from Letters to Gritli?: A Review Essay*, in «Modern Judaism», XXIII (2003), pp. 74-98.
- AA. VV., *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»* (Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. von H. O. Horch in Verbindung mit A. Bodenheimer, M. H. Gelber und J. Hessing, Bd. 44), hrsg. von M. Brasser, Max Niemeyer, Tübingen 2004.
- I. BERTONE, *La traduzione del Pentateuco di Moses Mendelssohn e le osservazioni di Franz Rosenzweig: due prospettive a confronto*, in «Henoch», XXVI (2004), pp. 88-100.
- B. CASPER, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Schöning, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.
- I. RÜHLE, *Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung*, BILAM Verlag, Tübingen 2004.

## *Indice dei nomi*

I numeri in corsivo rinviano al testo, quelli in tondo alle note.

- Abbagnano, Nicola: 67  
Adorno, Francesco: 25  
Adorno, Theodor W.: 230  
Adriaanse, Hendrik Johan: 94  
Aland, Kurt: 183  
Albertini, Francesca: 228  
Alighieri, Dante: 66  
Altmann, Alexander: 29, 151, 203  
Amado Lévy-Valensy, Éliane: 230  
Amir, Yeyohada: 153  
Anassagora: 25  
Anckaert, Luc: 26  
Andresen, Carl: 183  
Angenendt, Arnold: 27  
Anselmo d'Aosta: 64  
Antiseri, Dario: 67  
Arendt, Hannah: 230  
Aristotele: 25, 28, 46, 84, *114, 131, 184*  
Askani, Hans-Christoph: *211*  
Assel, Heinrich: 94  
Audisio, Aldo: 193  
Avineri, Shlomo: 34
- Baeck, Leo: 193  
Baioni, Giuliano: 235  
Balthasar, Hans Urs von: 260  
Bamberger, Fritz: 151  
Bat-Adam, Rachel: 7, 210  
Bauer, Anna Elisabeth: 77, 151, 209, *210, 211, 241*  
Bäumer, Angelica: 94  
Bausola, Adriano: 180  
Belloni, Claudio: 164, *165, 166, 179, 180, 192, 198, 206*  
Below, Georg von: 41  
Benedikt, Michael: 94
- Benjamin, Walter: 164, 230, 252  
Bensussan, Gérard: 216  
Benvenuti, Giuliana: 8  
Benz, Ernst: 199  
Bertaglia, Michele: 194, 203  
Berto, Claudio: 49  
Bertoldi, Roberto: 8, 94  
Betz, Hans Dieter: 211  
Bieberich, Ulrich: 34  
Bienenstock, Myriam: 164, *167, 205*  
Birkenstock, Eva: 228  
Bland, Kalman P.: 29  
Bloch, Ernst: 230  
Bloch, Philipp: 204  
Bloth, Hugo Gotthard: 238  
Bodei, Remo: 7, 53, 68  
Bodenheimer, Alfred: 19  
Böhm, Wilhelm: 166  
Böhme, Jakob: *112, 199, 205*  
Bonadies, Carlo Alberto: 75  
Bonagiuso, Giacomo: 253  
Bonola, Gianfranco: 7, 8, 18, 22, 26, 27, 38, 44, 77, 102, 111, 159, *210, 215, 216, 227, 238, 239, 252*  
Börner-Klein, Dagmar: 220  
Borodianski, Haim (Bar-Dayan): 151  
Bos, Henk J. M.: 87  
Boyer, Carl B.: 87  
Brakelmann, Günter: 60  
Brandenburg, Erich: 41  
Brasser, Martin: 19, 44  
Breuer, Isaac: 164  
Breysig, Kurt: 41  
Brocke, Michael: *209*  
Brockhaus, Friedrich Arnold: 48  
Bruno, Giordano: *199*  
Brunschvicg, Léon: 87

- Buber, Martin: 18, 21, 33, 40, 41, 44,  
61, 78, 151, 152, 166, 210, 211,  
220, 221, 260, 261
- Bubner, Rüdiger: 166
- Büchsel, Elfriede: 237
- Budde, Karl: 151
- Bühler, Pierre: 211
- Bülow, Hans von: 152
- Burckhardt, Georg Eduard: 245
- Burkhardt-Riedmiller, Regina: 42
- Busi, Giulio: 193, 194, 196
- Cacciari, Massimo: 69, 85, 163, 164,  
206, 229
- Cahnman, Werner J.: 163
- Calabrese Conte, Rita: 123
- Cammarota, Gian Paolo: 40, 94, 98,  
99
- Campanini, Saverio: 196
- Cantor, Moritz: 87
- Carboncini, Sonia: 64
- Carlebach, Joseph: 20
- Caro, Yosef ben Efraim: 202
- Cartesio: v. Descartes, René
- Casper, Bernhard: 7, 35, 36, 41, 76,  
77, 94, 153, 164, 229, 241, 252
- Cassirer, Ernst: 41, 94, 98, 104, 229
- Castelnuovo, Guido: 87
- Ceppa, Leonardo: 230
- Cesa, Claudio: 75
- Cesarone, Virgilio: 41, 252
- Chalier, Catherine: 28
- Chamberlain, Houston Stuart: 89, 90
- Chiodi, Pietro: 63
- Cicero, Vincenzo: 63, 72
- Ciglia, Francesco Paolo: 8, 33, 34,  
116, 194, 195, 229, 230, 241
- Codignola, Ernesto: 25
- Cohen, Aryeh: 196
- Cohen, Hermann: 8, 13, 14, 24, 27,  
30, 36, 41, 45, 83, 85, 86, 87, 89,  
90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,  
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,  
106, 108, 115, 121, 122, 143, 178,  
188, 198, 236, 250, 265, 271, 275
- Cohen, Richard A.: 77, 229
- Cohn, Jonas: 41, 190
- Cohn-Sherbok, Dan: 193
- Colli, Giorgio: 66, 67
- Copernico, Nicolò: 30
- Coriando, Paola-Ludovika: 41
- Cornelius, Peter von: 236
- Cottone, Margherita: 123
- Courtine, Jean-François: 164, 216
- Crépon, Marc: 216
- Curino Cerrato, Rosa: 7, 68
- Cusano, Nicola: 101, 107
- Dagan, Hagai: 48, 228
- Dahlmann, Friedrich Christoph: 61
- Dante: v. Alighieri, Dante
- D'Antuono, Emilia: 29, 36, 37, 108,  
123, 141, 167
- Danz, Christian: 152
- Delbrueck, Hans: 41
- Dell'Asta, Adriano: 230
- De Lorenzo, Giuseppe: 242
- Democrito: 103
- De Pas, Roberto: 236
- Derczanski, Alexandre: 34
- De Sanctis, Nicola: 113
- Descartes, René: 47, 88
- Dessoir, Max: 41
- de Waelhens, Alphonse: 33
- Dilthey, Wilhelm: 33
- di Nola, Alfonso Maria: 194
- Disse, Jörg: 29
- Dober, Hans Martin: 163, 191
- Drago Del Boca, Susanna: 111
- Dupuy, Bernard: 203
- Dürer, Albrecht: 236
- Ebner, Ferdinand: 41
- Eckermann, Johann Peter: 109
- Eckhart, Johannes (Meister Eckhart):  
112, 205
- Edel, Geert: 92
- Ehrenberg, Hans: 17, 26, 32, 35, 36,  
44, 59, 60, 62, 169, 234, 238
- Ehrenberg, Maria Eugenie: 20

- Ehrenberg, Rudolf "Rudi": 20, 22, 24,  
30, 35, 44, 48, 49, 89, 97, 111,  
150, 167, 168, 201, 234, 237, 238
- Ehrenberg, Victor "Putzi": 89
- Ehrhardt, Walter E.: 110
- Ehrlich, Ernst Ludwig: 194
- Eisenmenger, Johann Andreas: 199
- Eitrem, Samson: 199
- Elbogen, Ismar: 151
- Ellul, Jacques: 160
- Engel, Eva J.: 151
- Eraclito: 25
- Eschilo: 136
- Eucken, Rudolf: 41
- Euripide: 136
- Evola, Julius: 123
- Fabris, Adriano: 55, 56, 70, 71, 74,  
81, 117, 178, 209
- Fabro, Cornelio: 46
- Faraday, Michael: 101
- Farulli, Luca: 63
- Federici, Tommaso: 157
- Feidel-Mertz, Hildegard: 42
- Fertonani, Roberto: 214
- Feuerbach, Anselm: 236
- Fichte, Johann Gottlieb: 23, 30, 31,  
47, 53, 55, 57, 60, 152
- Finke, Heinrich: 41
- Fiorato, Pierfrancesco: 94, 96, 97, 98,  
99, 105, 106
- Fornero, Giovanni: 67
- Forti, Umberto: 87
- Fortini, Franco: 66, 109
- Fox, Everett: 151, 210, 211
- Franchini, Stefano: 8
- Franck, Adolphe: 193
- Frank, Franz: 36
- Frank, Rosette: 235
- Franzosi, Teresa: 260, 261
- Frauenstädt, Julius: 242
- Freund, Else: 163, 176, 177, 179, 228,  
251, 252
- Fricke, Martin: 153
- Friigo, Gian Franco: 71
- Fritzsche, Robert Arnold: 99
- Fuchs, Gotthard: 259
- Fuhrmans, Horst: 170
- Fusilli, Francesco: 34
- Gadamer, Hans-Georg: 230
- Galilei, Galileo: 101
- Galli, Mario Giuseppe: 87
- Ganni, Enrico: 214
- Gans, Eduard: 31
- Gawoll, Hans-Jürgen: 166
- Gehlen, Arnold: 230
- Geiger, Abraham: 95
- Gelber, Marc H.: 19
- Geymonat, Ludovico: 87
- Gibbs, Robert: 94, 96, 98, 106, 143,  
163, 176, 177
- Giorello, Giulio: 87
- Givone, Sergio: 71
- Glaser, Gregor von: 30
- Glatzer, Nahum Norbert: 8, 23, 26,  
38, 42, 203, 230, 231, 237
- Goethe, Johann Wolfgang: 32, 66, 78,  
109, 152, 198, 214, 233, 235, 236
- Goetschel, Roland: 194
- Goldschmidt, Hermann Levin: 42, 228
- Goodman-Thau, Eveline: 94, 163, 203
- Gordin, Jakob: 101
- Gordon, Peter Eli: 94, 229
- Gormann-Thelen, Michael: 237
- Görtz, Heinz-Jürgen: 20, 34, 35, 60,  
62, 67, 71, 153, 163, 164, 169,  
192, 259
- Gouhier, Alain: 34
- Gouhier, Henri: 216
- Graf, Friedrich Wilhelm: 20
- Greblo, Edoardo: 229, 230
- Greenberg, Yudit Kornberg: 203, 206,  
229
- Grossmann, Kurt R.: 94
- Grotsch, Klaus: 110
- Grözing, Karl Erich: 42, 203
- Grümme, Bernhard: 27
- Gründer, Karlfried: 71
- Guthe, Hermann: 151

Guttmann, Julius: 151

Habermas, Jürgen: 200, 229, 230

Hahn, Edith: v. Rosenzweig, Edith

Ha-Lewi, Yehudah: 7, 21, 198

Hallo, Rudolf: 38, 60

Hallo, William W.: 231

Halpérin, Jean: 230

Hamburger, Max: 42, 261

Hansen, Frank-Peter: 166

Harvey, Warren Zev: 203

Heckelei, Hermann-Josef: 259

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 7,  
11, 21, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32,  
33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 46,  
47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57,  
59, 61, 62, 63, 64, 68, 71, 72, 73,  
74, 75, 76, 81, 100, 101, 130, 165,  
166, 178, 188, 198, 259

Heger, Richard: 90

Heidegger, Martin: 77, 228, 229, 230,  
252

Hennis, Wilhelm: 200

Henrich, Dieter: 64

Henrix, Hans Hermann: 259

Herrigel, Hermann: 18

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: 41

Hess, Hans: 30, 54

Hessing, Jakob: 19

Hoffmeister, Johannes: 53

Hölderlin, Friedrich: 165, 166

Holl, Karl: 183

Hölscher, Gustav: 151

Holzhey, Helmut: 89, 90, 99, 105

Holzinger, Heinrich: 151

Hönigswald, Richard: 94

Horch, Hans Otto: 19, 163

Horkheimer, Max: 230

Horwitz, Rivka: 20, 204, 238

Hübscher, Arthur: 242

Hufnagel, Cordula: 49, 163

Husserl, Edmund: 41, 76, 77

Ibn Tabul, Yosef: 197

Idel, Moshe: 194, 195, 196, 200, 203,

205, 206

Ignazio di Loyola: 202

Jacob, Benno: 220

Jacobi, Friedrich Heinrich: 199

Jäger, Gustav: 90

Jähnichen, Traugott: 60

Jamme, Christoph: 166

Jankélévitch, Vladimir: 33, 75

Jaspers, Karl: 230

Jellinek, Adolph: 193

Jesi, Furio: 123

Kaegi, Dominic: 229

Kahl-Furthmann, Gertrud: 71

Kahn, Mawrik: 188

Kajon, Irene: 21, 29, 51, 63, 77

Kamper, Dietmar: 238

Kamphausen, Adolf Hermann Heinrich:  
151

Kant, Immanuel: 15, 23, 26, 29, 30, 31,  
33, 47, 51, 52, 54, 63, 71, 83, 85, 89,  
90, 92, 94, 102, 107, 167, 188, 198

Kantorowicz, Hermann Ulrich: 202

Kautzsch, Emil: 151

Keller, Manfred: 60

Kellermann, Benzion: 96

Kempfski, Jürgen von: 196, 200

Kenngott, Adolf: 90

Kerényi, Károly: 199

Kierkegaard, Søren: 46, 47, 228, 230

Kimmerle, Heinz: 34

Kittel, Gerhard: 220

Kittel, Rudolf: 151

Klemm, David E.: 204

Kluback, William: 94, 99

Kluge, Friedrich: 242

Knorr von Rosenroth, Christian: 193,  
199

Kobau, Pietro: 259

Kobusch, Theo: 71

Koch, Richard: 18, 19, 21

Koch, Thilo: 230

Köhler, Dietmar: 34

Kojève, Alexandre: 71

- Kremers, Heinz: 44  
 Krochmalnik, Daniel: 49  
 Kuhlenbeck, Ludwig: 110  
 Künkler Giavotto, Anna Lucia: 7, 68  
  
 Ladenburg, Albert: 90  
 Lamprecht, Karl: 41  
 Lange, Dietz: 211  
 Lasaulx, Ernst von: 110  
 Lask, Emil: 41  
 Lason, Georg: 73  
 Launay, Marc B. de: 216, 229  
 Laurenti, Renato: 25  
 Lawitschka, Joseph R.: 164  
 Lefèvre, Wolfgang: 34  
 Lehmann, Matthias: 160  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 32, 47,  
     87, 101  
 Leiris, Michel: 33  
 Lelli, Fabrizio: 194  
 Lenz, Max: 41  
 Lessmann, Otto: 152  
 Levene, Nancy: 42  
 Levi, Annetta: 193  
 Levinas, Emmanuel: 33, 77, 147, 148,  
     149, 230  
 Levy, Ze'ev: 28  
 Licharz, Werner: 42, 60, 151  
 Liebeschütz, Hans: 45  
 Lietzmann, Hans: 183  
 Lipps, Theodor: 41  
 Lissa, Giuseppe: 36  
 Loewe, Raphael: 203  
 Loewenson, Jean: 194  
 Loewenthal, Elena: 193  
 Löhr, Max: 151  
 Losacco, Michele: 53  
 Lotze, Rudolf Hermann: 96  
 Löwith, Karl: 229, 230  
 Loyola: v. Ignazio di Loyola  
 Lucattini Vogelmann, Vanna: 194  
 Lugarini, Leo: 75  
 Luria, Itzchaq ben Shelomoh: 197,  
     201, 202, 205  
 Lutero, Martin: 151, 202  
  
 Lütkehaus, Ludger: 48  
 Lutz, Bernd: 229  
  
 MacGregor Mathers, Samuel L.: 193  
 Mack, Rudolf: 211  
 Magid, Shaul: 196  
 Maimonide, Mosè: 157, 159, 249  
 Marcel, Gabriel: 33  
 Marcuse, Herbert: 230  
 Marini, Giuliano: 31  
 Marti, Karl: 151  
 Marx, Werner: 104, 228  
 Masini, Ferruccio: 229  
 Massolo, Arturo: 165  
 Mattenklott, Gert: 163  
 Mattern, Jens: 229  
 May, Gerhard: 183  
 Mayer, Annemarie: 7, 157, 220  
 Mayer, Günther: 220  
 Mayer, Reinhold: 7, 8, 19, 157  
 Meinecke, Friedrich: 36, 37, 41, 167,  
     238  
 Me'ir (Rabbi Me'ir Ba'al ha-Nes):  
     248, 249  
 Meir, Ephraim: 20  
 Mendelssohn, Moses: 151  
 Mendes-Flohr, Paul: 29, 33, 42  
 Merleau-Ponty, Maurice: 33  
 Merz, Peter-Ulrich: 99  
 Meyer, Eduard: 41  
 Meyer, Rudolf W.: 34  
 Meyer, Torsten L.: 94  
 Michel, Karl Marcus: 25  
 Mirri, Edoardo: 53  
 Molcho, Shelomoh: 202  
 Moldenhauer, Eva: 25  
 Molitor, Franz Joseph: 199  
 Moltke, Ulrike von: 237  
 Mongin, Olivier: 34  
 Moni, Arturo: 75  
 Montinari, Mazzino: 66, 67  
 Moretto, Giovanni: 229, 252  
 Mosès, Stéphane: 33, 34, 36, 44, 67,  
     75, 84, 117, 140, 163, 179, 180,  
     181, 192, 209, 220, 229

- Motzkin, Gabriel: 229  
 Müller, Gerhard: 183  
 Münster, Arno: 34  
 Munz, Regine: 234
- Nachmanide (Moshe ben Nachman):  
 196
- Natorp, Paul: 99  
 Negri, Antimo: 69  
 Negri, Antonio: 72, 73  
 Neher, André: 43  
 Nernst, Walther: 89  
 Neumann, Gerhard: 34  
 Newton, Isaac: 87, 101  
 Nicolin, Friedhelm: 34  
 Niethammer, Friedrich Immanuel:  
 112  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm: 46, 47,  
 49, 54, 66, 67, 166, 174, 228  
 Nobel, Nehemia Anton: 240  
 Nohl, Herman: 53  
 Novalis (Hardenberg, Friedrich Leo-  
 pold von): 128
- Ochs, Peter: 42  
 Oetinger, Friedrich Christoph: 199  
 Offenberg, Adri K.: 193  
 Olivetti, Marco Maria: 21, 29, 34  
 Oncken, Hermann: 41  
 Oppenheim, Gertrud "Trudchen": 21,  
 24, 166, 235  
 Oppenheim, Michael David: 47, 228,  
 231  
 Oppolzer, Theodor von: 90  
 Orth, Ernst Wolfgang: 99
- Palmer, Gesine: 160  
 Pareyson, Luigi: 73, 111, 170, 178,  
 200, 221, 222, 223, 224, 273  
 Parmenide: 24, 25  
 Pastore, Anna Maria: 18, 152  
 Patzig, Günther: 166  
 Peetz, Siegbert: 110  
 Pelloni, Michele: 229  
 Penzo, Giorgio: 49
- Perani, Mauro: 196  
 Petersen, Julius: 156  
 Petitdemange, Guy: 34, 228  
 Petrosino, Silvano: 230  
 Picht, Werner: 238  
 Picuch, Joachim: 259  
 Pines, Shlomo: 160  
 Pitussi, Riccardo: 164  
 Platone: 15, 25, 26, 27, 28, 39, 40, 86,  
 103, 114, 131, 180, 184, 188, 243,  
 247, 274  
 Plutarco: 109, 114  
 Pöggeler, Otto: 33, 34, 35  
 Pollock, Benjamin: 77  
 Poma, Andrea: 14, 18, 96, 99, 101,  
 102, 105, 258  
 Popolla, Fabio: 164, 198  
 Prager, Joseph: 90, 236
- Queneau, Raymond: 71
- Radday, Yehuda T.: 151  
 Radetti, Giorgio: 165  
 Rahner, Karl: 27  
 Rambaldi, Enrico: 36  
 Rambelli, Roberta: 194  
 Ravasi, Gianfranco: 260  
 Ravenna, Alfredo: 157  
 Rawidowicz, Simon: 151  
 Reale, Giovanni: 84  
 Reidt, Friedrich: 90  
 Reinharz, Jehuda: 29  
 Reinhold, Karl Leonhard: 53  
 Reinisch, Leonard: 230  
 Rembrandt van Rijn, Harmenszoon:  
 236  
 Rengstorf, Karl Heinrich: 220  
 Restaino, Franco: 67  
 Rethel, Alfred: 236  
 Ricci Sindoni, Paola: 68, 75, 77, 84,  
 95, 163, 164, 165, 169, 179, 191,  
 259  
 Richter, Adrian Ludwig: 236  
 Richter, Klemens: 27  
 Rickert, Heinrich: 41, 47

- Riconda, Giuseppe: 173  
 Riehl, Alois: 41  
 Ritschl, Albrecht: 166  
 Ritter, Joachim: 71  
 Rivlin, Joseph: 22  
 Robberechts, Edouard: 228  
 Rolland, Jacques: 34  
 Root, Jos M. H. op 't: 42  
 Rosenbaum, Fred: 42  
 Rosenstock, Eugen: 8, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 30, 32, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 44, 45, 48, 56, 60, 89, 96, 97, 99, 168, 169, 170, 237, 238, 239  
 Rosenstock, Margrit "Gritli": 8, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 41, 44, 45, 50, 77, 90, 94, 97, 98, 100, 150, 167, 169, 182, 188, 190, 202, 209, 217, 228, 231, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 253, 254  
 Rosenstock-Huessy, Eugen: v. Rosenstock, Eugen  
 Rosenstock-Huessy, Hans: 20  
 Rosenstock-Huessy, Margrit: v. Rosenstock, Margrit  
 Rosenzweig, Adam: 236  
 Rosenzweig, Edith: 7, 23, 36, 41, 239  
 Rosenzweig, Georg: 236  
 Rosenzweig, Rafael Nehemia: 7, 8, 19, 36, 236  
 Rosenzweig-Scheinmann, Edith: v. Rosenzweig, Edith  
 Rotenstreich, Nathan: 228  
 Rothstein, Johann Wilhelm: 151  
 Rousseau, Jean-Jacques: 32  
 Rubinstein, Ernest: 164  
 Rudolph, Enno: 229  
 Ruggiu, Luigi: 164  
 Rühle, Inken: 8, 19, 164, 200, 201, 206, 209, 229, 236  
 Ruschi, Riccardo: 165  
 Russo, Guido: 193  
 Safran, Alexandre: 193, 194  
 Samuelson, Norbert M.: 74, 81, 84, 153  
 Sandbank, Shimon: 229  
 Sanna, Giovanni: 25  
 Sarrazin, Ursula: 44  
 Sartre, Jean-Paul: 228  
 Saruk, Isra'el: 197  
 Savj-Lopez, Paolo: 242  
 Scalera, Giuliano: 203  
 Schaeffler, Richard: 94  
 Schaya, Leo: 193  
 Scheibe, Erhard: 166  
 Scheinmann, Edith: v. Rosenzweig, Edith  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: 13, 23, 30, 32, 39, 47, 53, 55, 57, 64, 66, 72, 85, 94, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 124, 127, 128, 138, 149, 150, 152, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 192, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 207, 230, 265, 266, 267  
 Schelling, Karl Friedrich August: 53  
 Schenk, August: 90  
 Schiavone, Michele: 170  
 Schiavoni, Giulio: 229  
 Schiller, Friedrich: 156  
 Schioppetto, Dario: 164  
 Schischkoff, Georgi: 228  
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: 62  
 Schlömilch, Oskar: 90  
 Schmidt-Biggermann, Wilhelm: 110  
 Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: 20, 44, 60, 94, 163, 164, 179, 203, 228  
 Schneider, Helmut: 166  
 Schnitzler, Günter: 34  
 Schnur, Roman: 200  
 Schoeps, Julius H.: 44, 89  
 Scholem, Gershom: 94, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 205, 207, 221, 230, 260  
 Schoneveld, Jacobus: 151  
 Schönflies, Arthur: 89  
 Schopenhauer, Arthur: 30, 46, 47, 48, 49, 52, 174, 242, 243  
 Schreiber, Matthias: 60

Schröter, Manfred: 110  
 Schulte, Christoph: 89, 163, 199, 200, 201  
 Schulthess, Peter: 89  
 Schulz-Grave, Isabell: 42  
 Schulze, Wilhelm August: 199, 200, 201  
 Schwartz, Michal: 34, 209  
 Schwartz, Yossef: 160  
 Schwarzschild, Steven S.: 94  
 Schwind, Moritz von: 236  
 Sciacca, Michele Federico: 170  
 Segre, Augusto: 194  
 Seifert, Dorthé: 34  
 Seiffert, Johannes Ernst: 42  
 Semerari, Giuseppe: 53  
 Semplici, Stefano: 60  
 Sérouya, Henri: 193  
 Shakespeare, William: 56  
 Shedletzky, Itta: 163  
 Shim'on bar Yocha'y: 201  
 Sichirollo, Livio: 165  
 Simmel, Georg: 28, 41, 43, 44, 45, 47  
 Simon, Ernst: 42, 60, 96, 202, 234  
 Sirch, Bernhard: 34  
 Slenczka, Reinhard: 94  
 Socrate: 25, 26, 243  
 Sofocle: 136  
 Sohm, Walter: 36  
 Sola, Giancarla: 8  
 Solmi, Anna: 193  
 Sommer, Helene: 236  
 Spengler, Oswald: 123  
 Spinoza, Baruch: 28, 47, 138  
 Spranger, Eduard: 41  
 Stahl, Rudolf: 38, 77, 85  
 Stahmer, Harold M.: 20, 44  
 Starobinski-Safran, Esther: 193  
 Stegemann, Ekkehard W.: 28  
 Stegmaier, Werner: 49  
 Stein, Sigfried: 203  
 Steindler, Gabriella: 36  
 Steinthal, Hermann: 95  
 Steuernagel, Carl: 151  
 Stichweh, Klaus: 229  
 Stirner, Max: 49  
 Strauss, Eduard: 238  
 Strauss, Herbert A.: 94  
 Strauss, Leo: 151  
 Strauß, Bruno: 27, 96, 151  
 Strauß, Ludwig: 166  
 Stumpf, Carl: 41  
 Susman, Margarete: 36, 234  
 Susman-von Bendemann, Margarete:  
     v. Susman, Margarete  
 Swetschinski, Daniel: 29  
 Talete: 24, 25, 32, 49  
 Tatasciore, Carlo: 110, 171  
 Tessitore, Fulvio: 110, 229  
 Tewes, Joseph: 228  
 Tilliette, Xavier: 39, 113, 163, 166,  
     168, 174, 176  
 Toaff, Ariel: 201  
 Toaff, Elio: 193, 194, 201  
 Tolnay, Charles de: 199  
 Tomatis, Francesco: 64  
 Tordai, Zàdor: 234  
 Torricelli, Evangelista: 87  
 Udoff, Alan: 229  
 Vaccaro, Nicola: 53  
 Valgimigli, Manara: 243  
 Vico Lodovici, Cesare: 56  
 Vital, Chayyim ben Yosef: 197  
 Vivanti, Giulio: 87  
 Volkmann, Michael: 42  
 Vorgrimler, Herbert: 27  
 Wahl, Jean: 33  
 Weber, Max: 33  
 Weinberg, Werner: 151  
 Weiß, Otto: 73  
 Weisser-Lohmann, Elisabeth: 34  
 Weizsäcker, Viktor von: 36, 48  
 Weltsch, Robert: 45  
 Wenz, Gunther: 94  
 Westphal, Otto: 61  
 Wiedebach, Hartwig: 36, 94, 95, 96,  
     98, 99, 106

Wiehl, Reiner: 27, 57, 64, 66, 94, 96,  
121, 229, 259  
Wieland, Wolfgang: 166  
Wiener, Meir: 204  
Windelband, Wilhelm: 33, 41  
Wittgenstein, Ludwig: 234  
Wittstein, Georg Christoph: 90  
Wolfson, Elliot R.: 204  
Wundt, Wilhelm Max: 41

Žak, Adam: 153, 209  
Zanatta, Fabio: 164  
Zank, Michael: 20, 42  
Zarone, Giuseppe: 228, 246, 247  
Zecchi, Stefano: 123  
Zech, Paul Heinrich von: 90  
Zellini, Paolo: 87  
Zenger, Erich: 27  
Zonta, Mauro: 157  
Zunz, Leopold: 151

Stampato per le edizioni Trauben  
nel dicembre 2011  
presso *Audere* – Torino